Historia

Roger Chartier

Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII

Los orígenes culturales de la Revolución Francesa

gedisa
editorial

Acceso Abierto

Roger Chartier

ESPACIO PÚBLICO, CRÍTICA Y DESACRALIZACIÓN EN EL SIGLO XVIII

Serie: CLA•DE•MA
Grupo: HISTORIA

Editorial Gedisa
ofrece los siguientes títulos sobre

HISTORIA

ANA MARIA LORANDI	**Ni ley ni rey, ni hombre virtuoso** *Guerra y sociedad en el virreinato del Perú, siglos XVI y XVII*
JULIO REY PASTOR Y JOSÉ BABINI	**Historia de la matemática** 2 volúmenes
JOSÉ BABINI	**Historia de la medicina**
PETER BURKE	**Los avatares de «El cortesano»** *Lecturas y lectores de un texto clave del espíritu renacentista*
PETER BURKE	**Venecia y Amsterdam** *Estudios sobre las élites del siglo XVII*
PETER BURKE	**Hablar y callar** *Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*
PETER BURKE	**La revolución historiográfica francesa** *La escuela de los Annales (1929-1989)*
YOSEF KAPLAN	**Judíos nuevos en Amsterdam**

ESPACIO PÚBLICO, CRÍTICA Y DESACRALIZACIÓN EN EL SIGLO XVIII

Los orígenes culturales de la Revolución Francesa

Roger Chartier

gedisa editorial

Título del original francés:
Les origines culturelles de la Révolution Française
© 1991 *by* Duke University Press

Traducción: Beatriz Lonné

Diseño de **cubierta:** Edgardo Carosia

Primera reimpresión, octubre del 2003, Barcelona

Creative Commons

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Paseo Bonanova, 9 1º-1ª
08022 Barcelona, España
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
http://www.gedisa.com

ISBN: 978-84-7432-509-6
Depósito legal: B. 41359-2003

Impreso en España
Printed in Spain

Indice

AGRADECIMIENTOS 11
INTRODUCCIÓN 13
1. Ilustración y Revolución. Revolución e Ilustración 15
La quimera del origen 16
Taine: de la razón clásica al espíritu revolucionario 19
Tocqueville: la política literaria *versus* el uso de las cosas 22
La cultura política del Antiguo Régimen 27
¿Qué es la Ilustración? 29
2. Espacio público y opinión pública 33
La esfera pública política 33
El uso público de la razón 36
El público contra el pueblo 40
El tribunal de la opinión 43
La constitución del público 47
3. El "recurso de la prensa". Régimen de la Librería y campo literario 51
La crisis de la década de 1750 52
Administración y justicia. Policía y comercio 55
Los reglamentos de la Librería 60
Entre la ley y la necesidad: los permisos tácitos 63
Privilegio de los libreros y propiedad literaria 66
La autonomía del campo literario 70
La imprenta sojuzgada y emancipadora 76
4. Los libros, ¿hacen revoluciones? 81
Lectores multiplicados 82
Una producción transformada 84
Libros plagiados, libros prohibidos 87
La circulación de los "libros filosóficos": tres ejemplos 89
Filosofía y "literatura abyecta" 91
De leer a creer 95
Lecturas compartidas, opciones contrarias 97
La inmediatez de las prácticas 99
La revolución, ¿constructora de la Ilustración? 102
Del libro a la manera de leer: la lectura desacralizada 104

6. Descristianización y laicización 107
Una religión de lo estable 108
Cambios de sensibilidad: la muerte, la vida 111
La crisis de los compromisos cristianos 116
Las razones del alejamiento 119
Reforma católica, descristianización y transferencia de lo sagrado 122
6. ¿El rey desacralizado? 127
Los malos discursos 129
La desacralización de la monarquía 133
Los límites de la ruptura 136
Conformismo monárquico y preocupación por sí mismo 138
De los ritos políticos a la sociedad cortesana 140
La "publicidad" de la corte: el ritual sin la presencia 143
Los cambios en la representación 145
El retrato del rey 149
7. Una nueva cultura política 153
¿Politización de la cultura popular? 153
De las revueltas antifiscales a los procedimientos antiseñoriales 159
De 1614 a 1789: transferencia de las esperanzas de los campesinos 163
En la ciudad: conflictos laborales y aprendizaje político 170
La esfera pública literaria: los salones 173
La facultad de juzgar: la crítica literaria y pictórica 176
La politización de la esfera pública literaria 180
La libertad en secreto, el secreto de la libertad: la masonería 182
8. Las revoluciones, ¿tienen orígenes culturales? 189
Lo religioso y lo político 190
El lenguaje del derecho 192
La Corte y la ciudad 198
La capital y las provincias 202
La erosión de la autoridad 207
Los intelectuales frustrados y el radicalismo político 208
CONCLUSIÓN 215
POST-SCRIPTUM 223
NOTAS 235
INDICE DE NOMBRES PROPIOS 261

La Revolución no es el *opus perfectum* de la Filosofía [...].

Lo que cuenta es la inserción, tanto de la Revolución francesa como la de los Filósofos y de la Ilustración, en un desarrollo histórico más extenso que constituye en sí mismo la verdadera Revolución y que consiste, esencialmente, en el paso de una mítica tradicional (mítica de religión, de sacralización, de autoridad religiosa y política) a una mítica nueva, o fe común renovada, cuya afirmación más vehemente es la de no pretenderse o no saberse mítica.

Alphonse Dupront, *Les Lettres, les Sciences, la Religion et les Arts dans la société française de la deuxième moitié du XVIIIe siècle,* París, Centro de documentación universitaria, 1964.

Agradecimientos

Las reflexiones propuestas en este libro son, en gran parte, fruto de las críticas y sugerencias hechas por quienes participaron en mi seminario de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Por consiguiente, esta obra es también la suya.

Quiero agradecer asimismo a los estudiantes de la Cornell University, quienes fueron los primeros en escuchar y debatir los bosquejos de los capítulos que siguen, en un seminario dictado entre enero y mayo de 1988, al que fui invitado como primer "Luigi Einaudi Professor in European and International Studies" en esa universidad.

Mi agradecimiento se extiende a todos aquellos que, a ambos lados del Atlántico, me han alentado, con sus observaciones después de la presentación, en forma de conferencia o de comunicación, de ciertas ideas que hoy constituyen este libro.

Por último, quisiera expresar mi reconocimiento a los primeros lectores del manuscrito, mis amigos Keith M. Baker y Steven L. Kaplan, y la deuda de gratitud que he contraído con Robert Darnton, quien, desde hace veinte años, es mi asiduo compañero de trabajo y de debate.

Introducción

Los orígenes culturales de la Revolución o por qué escribir ahora un libro que ya existe.

¿Acaso hace más de medio siglo, al publicar en 1933 *Les Origines intellectuelles de la Révolution française*, Daniel Mornet no formuló la pregunta y enunció las respuestas posibles? El historiador, al igual que el Pierre Menard de Borges, que recompone línea por línea, palabra por palabra, el *Quijote*, ¿estaría condenado, inexorablemente, a la repetición de las mismas comprobaciones, de las mismas demostraciones?

Frente a esa objeción se puede dar una doble respuesta. En primer lugar, nuestros conocimientos no son, o no sólo son los de hace cincuenta años, y los estudios monográficos capaces de sustentar un diagnóstico de conjunto son actualmente más sólidos y numerosos. Además, incluso suponiendo que ni la pregunta ni la respuesta hayan cambiado, de la misma manera que el *Quijote* de Menard no es el de Cervantes puesto que cuatro siglos separan sus textos idénticos, nuestra relación con el problema de los orígenes ya no se enuncia en los términos familiares a Mornet y sus contemporáneos. La historia se ha vuelto más circunspecta en la determinación de las causalidades. La dificultad de familiarizarse con la brutal manifestación del acontecimiento en categorías aptas para dar cuenta de ello, y la imposibilidad de pensar en lo sucesivo en el desarrollo histórico como algo necesario y regido por un fin asignable, han enseñado a los historiadores a ser prudentes y dubitativos.

¿Acaso se piensa escapar a los peligros de la previsión retrospectiva, enunciada una vez producido el acontecimiento, sustituyendo una palabra por otra, reemplazando "intelectuales" por "culturales"? La modificación permite, con toda evidencia, hacerse eco de la trayectoria historio-

gráfica que, en los últimos veinte o treinta años, ha antepuesto las investigaciones de la sociología cultural a la historia tradicional de las ideas. Es también un medio de afirmar que hasta las innovaciones conceptuales más poderosas y más singulares se insertan en determinaciones colectivas que, sin llegar a los pensamientos claros, regulan y rigen las construcciones intelectuales. Pero, sobre todo, quisiera señalar un desplazamiento del interrogante mismo: ya no se trata tanto de saber si el acontecimiento está presente en ideas que lo anuncian, lo prefiguran o lo exigen, como de reconocer las mutaciones de creencias y de sensibilidad que harán descifrable, aceptable, la destrucción tan rápida y tan profunda del antiguo orden político y social. En este sentido, atribuir "orígenes culturales" a la Revolución no es en modo alguno establecer sus causas, sino más bien situar algunas de las condiciones que la hicieron posible, posible por ser pensable.

Una última observación. Este libro no es ni una síntesis ni un compendio. Ha sido concebido y escrito como un ensayo. Su propósito no consiste en la evaluación de nuestros conocimientos sino, quizás, y muy por el contrario, en el planteo de dudas e interrogantes sobre las hipótesis de trabajo y los principios de inteligibilidad más aceptados. Apoyado a menudo en el comentario de textos únicos, antiguos o modernos, respaldado por los trabajos de los historiadores que, en estos últimos años, han convulsionado nuestra manera de comprender las prácticas y los pensamientos de los franceses del siglo XVIII, el camino propuesto sólo espera abrir perspectivas inéditas para un problema muy manido.

En consecuencia, no se trata de reescribir a Mornet sino, más modestamente —o, si se quiere, más temerariamente— de formular preguntas que no hubieran podido ser las suyas.

1
Ilustración y Revolución. Revolución e Ilustración

Reflexionar acerca de los orígenes culturales de la Revolución francesa lleva necesariamente a reabrir un clásico: *Les Origines intellectuelles de la Révolution française 1715-1787*, de Daniel Mornet.[1] En efecto, este libro parece imponer la perspectiva en la que se debe trabajar, cuyo postulado es el vínculo evidente, obligado, entre el progreso de las ideas nuevas a lo largo del siglo XVIII y el surgimiento del acontecimiento revolucionario. Para Mornet, tres leyes rigen la penetración de los pensamientos inéditos, identificados con la Ilustración, en lo que él define como "opinión pública general": desciende en la escala social, yendo de las "clases muy cultas a la burguesía, la pequeña burguesía, el pueblo",[2] va del centro (es decir París) a la periferia (las provincias), se acelera en el transcurso del siglo, haciendo suceder a las anticipaciones minoritarias anteriores a 1750 los conflictos decisivos y movilizadores de mediados de siglo y luego, después de 1770, la difusión generalizada de los nuevos principios. De ahí la tesis que sirve de base al libro y según la cual "son, en gran medida, las ideas las que han determinado la Revolución francesa".[3] Aun cuando no niega la importancia e incluso la primacía, de las causas políticas, Mornet constituye así al pensamiento iluminado, a la vez crítico y reformador, en una condición necesaria para que la crisis última de la antigua monarquía se transforme en revolución: las "causas políticas, sin duda, no habrían alcanzado para determinar, al menos tan rápidamente, la Revolución. La inteligencia es la que ha puesto de manifiesto y organizado las consecuencias".[4]

Pese a su prudencia y a sus arrepentimientos (muy acentuados en el estilo: "en gran medida", "indudablemente", "al menos") Mornet postulaba pues la necesidad de la relación entre la Ilustración y la Revolución. Por cierto, las

razones de esta última no están íntegramente contenidas en la Filosofía, pero sin las transformaciones del "pensamiento público" por la "inteligencia", el acontecimiento no habría podido ocurrir en el momento en que se produjo. De ese modo, proponía una hipótesis de trabajo que desde hace cincuenta años atormenta tanto a la historia intelectual como a la sociología cultural cuando éstas estudian el siglo XVIII.

La quimera del origen

Con todo, surgieron dudas que insinuaban la posibilidad de que la cuestión no estuviera bien planteada. En primer lugar, ¿en qué condiciones resulta legítimo imaginar como "causas" u "orígenes" de un acontecimiento a un conjunto de hechos o de ideas que configuran un todo inconexo y disperso? La operación no es tan evidente como podría parecerlo: por un lado, supone una selección que sólo admite, entre las innumerables realidades constitutivas de la historia de una época, las que se consideran como la matriz del acontecimiento futuro; por otro lado, exige una reconstrucción retrospectiva que da unidad, como "orígenes" supuestos, a pensamientos y acciones extraños entre sí, heterogéneos en cuanto a su naturaleza, discontinuos en su realización.

Es conocida la crítica devastadora hecha por Foucault, siguiendo a Nietzsche, de la noción de origen así entendida.[5] Al postular la absoluta linealidad del curso de la historia, al justificar la búsqueda sin fin de los comienzos, al anular la originalidad del acontecimiento ya presente incluso antes de su advenimiento, el manejo de esa categoría oculta a un tiempo la discontinuidad radical de los surgimientos y las discordancias irreductibles que separan las diferentes series de discursos y prácticas. Cuando sucumbe a "la quimera del origen", la historia arrastra, no siempre con clara conciencia de ello, varios presupuestos: que cada momento histórico es un todo homogéneo, dotado de una significación ideal y única, presente en cada una de las realidades que lo componen y lo expresan; que el devenir histórico está organizado como un continuo necesario; que los hechos se encadenan y se generan en un flujo ininterrumpido, lo que

permite decidir que uno de ellos es la "causa" del otro. Ahora bien, según Foucault, el análisis "genealógico" o "arqueológico" se debe despegar, justamente, de estas nociones clásicas (el todo, el continuo, la causalidad) si quiere dar cuenta adecuadamente de las rupturas y las distancias. A la manera de la *wirkliche Historie* nietzscheana, su propósito consiste en invertir "la relación establecida comúnmente entre la irrupción del acontecimiento y la necesidad continua. Hay toda una tradición de la historia (teológica o racionalista) que tiende a disolver el acontecimiento único en un continuo ideal: movimiento teleológico o encadenamiento natural. La historia 'efectiva' hace resurgir el acontecimiento en lo que puede tener de único y agudo".[6] Si la historia debe sustituir la búsqueda de los orígenes por la "puesta en juego sistemática de lo discontinuo",[7] la pertinencia misma de nuestra pregunta inicial está minada.

Y así ocurre, tanto más cuanto que la noción de origen conlleva otro riesgo: proponer una lectura teleológica del siglo XVIII que sólo lo comprende a partir de su desenlace obligado —la Revolución— y no examina de él sino aquello que conduce a este fin necesario: la Ilustración. Ahora bien, lo que hay que interrogar es precisamente la ilusión retrospectiva inherente a "este movimiento a contrapelo que permite leer los signos precursores cuando el acontecimiento ya se ha cumplido y cuando se mira el pasado desde ese punto de acabamiento que quizá no era necesariamente su futuro".[8] Al afirmar que la Ilustración produjo la Revolución, la interpretación clásica, ¿no invierte acaso el orden de las razones? ¿No habría que considerar más bien que la Revolución inventó la Ilustración al querer arraigar su legitimidad en una recopilación de textos y autores fundamentales, reconciliados más allá de sus diferencias vivas y unidos en la preparación de la ruptura con el antiguo mundo?[9] Al constituir, no sin debates, un panteón de ancestros que reúne a Voltaire y Rousseau, a Mably y Buffon, a Helvecio y Raynal, y al asignar a la Filosofía, si no a todos los Filósofos, una función radicalmente crítica, los revolucionarios construyeron una continuidad que es, ante todo, una obra de justificación e investigación de paternidad. Por lo tanto, situar en las ideas del siglo los "orígenes" del acontecimiento —ése era el proyecto de Mornet— sería re-

doblar sin saberlo el gesto mismo de los actores del acontecimiento y considerar históricamente revelada una filiación ideológicamente proclamada.

¿Se puede soslayar esta dificultad por una reformulación que reemplace la categoría de "orígenes intelectuales" por la de "orígenes culturales"? Semejante sustitución acrecienta, sin duda alguna, las posibilidades de comprensión. Por un lado, sostiene que las instituciones culturales no son simples receptáculos o contrastes de las ideas forjadas fuera de ellas, lo que permite restituir a las formas de sociabilidad, a los soportes de la comunicación o a los procesos de educación una dinámica propia, negada por un análisis que, como el de Mornet, no los considera sino desde el punto de vista de la ideología que recogen o transmiten. Por el otro, la aproximación según la sociología cultural abre ampliamente el espectro de las prácticas a tomar en cuenta: no sólo los pensamientos claros y elaborados sino también las representaciones inmediatas e incorporadas, no sólo los compromisos voluntarios y razonados sino también las pertenencias automáticas y obligadas. Por eso, el acontecimiento revolucionario puede estar inserto en las transformaciones a largo plazo de lo que Quinet designa con el término de "temperamento", cuando compara el temperamento de los reformadores religiosos del siglo XVI, inflexible, con el de los revolucionarios del siglo XVIII, debilitado,[10] comprometiendo así una reflexión esencial sobre las variaciones de las estructuras de la personalidad o, al decir de Elias, de la economía psíquica.[11] Pero este desarrollo, ¿basta para desbaratar las trampas de la lectura teleológica?

Cabe preguntarse si el peligro es evitable. ¿Deberíamos, acaso, inspirados en la *counterfactual history*, actuar como si ignoráramos de qué manera termina la década de 1780? o, más aún, ¿poner la Revolución entre paréntesis y suponer que no ha tenido lugar? Sin duda, la apuesta se podría intentar con éxito. Pero, en este caso, ¿a partir de qué pregunta y con qué principio de inteligibilidad organizar el interrogante de las múltiples series de discursos y prácticas, que al cruzarse entretejen lo que se ha dado en llamar la cultura del siglo XVIII francés? La historia, desembarazada de toda tentación teleológica, correría así otro

riesgo: no ser más que un inventario indefinido de hechos desarticulados, abandonados a su inquietante incoherencia por la desaparición de la hipótesis que proponía su posible metodización. Por ende, quiérase o no, hay que trabajar en el espacio trazado por Mornet (y antes que él, por los revolucionarios) y considerar que no hay aproximación posible a un problema histórico fuera del discurso historiográfico que lo ha construido. La cuestión planteada por *Les Origines Intellectuelles de la Révolution française* —la de la relación que vincula las ideas formuladas y difundidas por la Ilustración al acontecimiento revolucionario— será pues para nosotros una problemática a la vez aceptada y cambiada, heredada y cuestionada.

Taine: de la razón clásica al espíritu revolucionario

La relación que Mornet mantuvo con los historiadores que lo precedieron no es de otro orden. En su libro, hay dos referencias fundamentales: una reiterada, discutida, refutada —*L'Ancien Régime* de Hippolyte Taine, publicado en 1876—; la otra, discreta, mencionada como al pasar: *L'Ancien Régime et la Révolution* de Alexis de Tocqueville, publicado en 1856. Detengámonos por un momento en estas dos obras esenciales en la historiografía revolucionaria. A Taine, Mornet le hace una doble crítica. Le reprocha, ante todo, llegar precipitadamente a la conclusión de la generalización precoz del "espíritu revolucionario" fundándose en el testimonio de textos demasiado famosos, poco numerosos y, además, interpretados en sentido contrario. A su parecer, reconstituir el progreso de las ideas nuevas exige otras consideraciones que intenten medir su penetración (o la resistencia que se le opone) a partir de un conjunto tan vasto como sea posible, de testimonios tomados de otras fuentes ajenas a la literatura o la filosofía: memorias, diarios publicados, cursos dictados, debates académicos y masónicos o *cahiers de doléances* (listas de quejas redactadas en 1789). Es verdad que, en la obra de Mornet, la puesta en práctica de la exigencia es a menudo torpe e inacabada, más enumerativa que cuantitativa, conformán-

dose con series heterogéneas e incompletas. Pero la preocupación que expresa, fiel en general al programa diseñado por Lanson en la década de 1900,[12] ha servido de base, sin embargo, a las investigaciones que, en estos últimos veinte o veinticinco años, han renovado profundamente la historia cultural francesa, llevándola hacia los corpus masivos, los tratamientos en serie, los hombres comunes.

Se le hace a Taine un segundo reproche: al afirmar que el "espíritu revolucionario" ya estaba totalmente formado en la antigua sociedad, llevado a sus consecuencias más extremas por los Filósofos, Taine vuelve a dar vida a la vieja teoría del complot, a la tesis de la revolución programada. Según Mornet, la idea no es aceptable: "Un Lenín, un Trotsky quisieron una determinada revolución; la prepararon y la realizaron, y por último la dirigieron. Nada semejante ocurrió en Francia. Los orígenes de la Revolución son una historia, la historia de la Revolución es otra".[13] La observación es valiosa y abre camino a todas las reflexiones que hacen una distinción entre la Revolución como algo inserto en un proceso a largo plazo, en una constelación de determinaciones que hacen que ocurra, y la Revolución como acontecimiento que instaura, por su dinámica propia, una configuración política y social de ningún modo reducible a las condiciones que la hicieron posible.[14] Aun suponiendo que la Revolución tenga realmente orígenes (intelectuales, culturales o de otro tipo), no por ello su propia historia se encierra en esos orígenes.

Con todo, la doble crítica de Mornet pasa por alto, sin duda, lo que constituye la paradójica originalidad del libro de Taine, a saber, la genealogía que hace remontar el "espíritu revolucionario" a su matriz: el clasicismo francés. En una carta de 1874 dirigida a Boutmy, Taine enuncia así su proyecto: "Se trata de demostrar que Boileau, Descartes, Lemaistre de Sacy, Corneille, Racine, Fléchier, etcétera, son los ancestros de Saint-Just y de Robespierre. Lo que los retenía era el hecho de que el dogma monárquico y religioso estuviera intacto; una vez desgastado este dogma por sus excesos y demolido por la visión científica del mundo (Newton citado por Voltaire), el espíritu clásico produjo, fatalmente, la teoría del hombre natural abstracto y el contrato social".[15] Más allá de la Ilustración, la Revolución

se arraiga en el triunfo de la "razón razonadora" del clasicismo. Al sustituir "la plenitud y la complejidad de las cosas reales" por un "mundo abstracto", al reemplazar al individuo real —tal como efectivamente existe en la Naturaleza y en la Historia— por el "hombre en general", el espíritu clásico le ha dado su estructura al pensamiento filosófico, al mismo tiempo que ha socavado los fundamentos consuetudinarios e históricos de la monarquía.

La negación de la realidad que se halla en el epicentro del clasicismo llegará a su perfección en el desarraigo "aculturante" querido por los hombres de la Revolución: "En nombre de la razón que sólo el Estado representa e interpreta, se emprenderá la tarea de deshacer y de rehacer, conforme a la razón y sólo a la razón, todas las costumbres, las festividades, las ceremonias, la vestimenta, la época, el calendario, el sistema de pesos y medidas, los nombres de las estaciones, los meses, las semanas, los días, los lugares y los monumentos, los apellidos y nombres de pila, el tratamiento de cortesía, el tono de los discursos, la manera de saludar, de abordarse, de hablar y de escribir, de modo tal que el francés —al igual que antaño el puritano o el cuáquero— reestructurado hasta en su fuero interno, manifiesta en los más mínimos detalles de su acción y de sus apariencias el predominio del principio todopoderoso que lo renueva y de la lógica inflexible que lo rige. Será la obra final y el triunfo completo de la razón clásica".[16]

¿Habría que ver allí únicamente el exceso o el vértigo de un pensamiento contrarrevolucionario, que reescribe la historia nacional a partir de su desenlace necesario, destructor y detestable? Quizá no, o no sólo eso; al relacionar el "espíritu revolucionario", no de manera inmediata con la Ilustración reformadora, sino con la tradición misma, en sus costumbres más respetuosas de la autoridad real o divina, Taine desplaza el *topos* forjado por la Revolución que, en su búsqueda de héroes fundamentales, sólo admite a Descartes (propuesto pero no aceptado en el panteón) junto a los Filósofos. Más que las filiaciones reivindicadas y exaltadas, le interesan las que no afloran a la conciencia de los actores y que, fuera de las ideologías proclamadas, crean parentescos ignorados. En este sentido, ayuda a pensar el proceso cultural en el que se inserta la Revolución en un

período más extenso que el tomado en cuenta antes de él y después de Mornet. Por lo demás, al caracterizar el clasicismo por su rechazo de lo real, por su negación del mundo social, Taine esboza los diagnósticos ulteriores que considerarán que esta "desrealización" es el rasgo distintivo de la literatura francesa de los siglos XVII y XVIII. "La tragedia clásica francesa constituye el grado extremo de la separación de los estilos, del alejamiento de lo trágico con respecto a la realidad cotidiana; la literatura europea, al menos, no conoce una brecha tan drástica."[17] El juicio de Erich Auerbach es como una reminiscencia de las palabras de Taine y, en su opinión, toda la estética clásica (que también predomina en la literatura del Siglo de las Luces y cuyo teatro clásico sólo es la expresión paradigmática) sustituye la cotidianeidad concreta, la política práctica, las existencias singulares, por una humanidad universal, absoluta y mítica. Veinte años antes de la formulación de Taine, y al considerar un período más breve, Tocqueville había señalado la misma oposición entre el "mundo abstracto" de la razón y la "plenitud y la complejidad de las cosas reales" pero formulando otra dicotomía de categorías enfrentadas, aquella que opone la "política literaria" con el "uso de las cosas".

Tocqueville: la política literaria *versus* el uso de las cosas

Según Tocqueville, lo esencial es comprender cómo la Revolución es, paradójicamente, el desenlace ineluctable de una evolución muy larga —la centralización administrativa emprendida por la monarquía— y una ruptura brutal, violenta, inaudita: "Lo que menos se puede decir de la Revolución es que fue un acontecimiento fortuito. Ciertamente, ha tomado al mundo por sorpresa, y sin embargo sólo era el complemento de una tarea más extensa, de la terminación abrupta y violenta de una obra en la que habían trabajado diez generaciones de hombres. Aunque la Revolución no hubiera tenido lugar, igual el viejo edificio social se hubiera derrumbado en todas partes, más tarde o más temprano; sólo que hubiera caído a pedazos en lugar de derrumbarse

de una sola vez. La Revolución terminó súbitamente por un esfuerzo convulsivo y doloroso, sin transición, sin precaución, sin miramientos, con aquello que, a la larga, se hubiera agotado por sí mismo. Esta fue su obra".[18] Totalmente contenida, en cuanto a su significación, en el proceso que es su comienzo y su causa, la Revolución no deja por ello de ser un desgarramiento del que ni el momento de aparición ni su drasticidad pueden ser deducidos de ese proceso en sí. Para dar cuenta de todo esto hay que esgrimir otras razones, esbozadas en el libro III de *L'Ancien Régime et la Révolution*, donde se intenta articular el surgimiento del acontecimiento y la evolución plurisecular que le confiere su sentido y su necesidad. Con ese fin la demostración privilegia una cronología breve (los treinta o cuarenta años que preceden a la Revolución) y se esfuerza por situar las mutaciones culturales que, con rapidez, transformaron las ideas y los sentimientos. Entre ellas, el rol inédito desempeñado por los intelectuales no es la de menor importancia.

Tocqueville analiza este tema en el primer capítulo del libro III: "Cómo, hacia mediados del siglo XVIII, los hombres de letras pasaron a ser los principales políticos del país y los efectos que de ahí resultan".[19] Desde el punto de partida, describe la oposición fundamental existente entre el ejercicio efectivo del gobierno en manos de los agentes de la administración monárquica (a quienes Tocqueville llama, no sin anacronismo, "funcionarios") y la "política abstracta y literaria" desarrollada por los hombres de letras, convertidos en guías de la opinión. En la Francia posterior a 1750, la verdadera autoridad se halla desarticulada del poder, la política separada de la administración pública, la discusión pública se realiza fuera de las instituciones del gobierno. El efecto de semejante situación, que yuxtapone peligrosamente una política sin poder y un poder sin autoridad, es doble. Por un lado, conduce a sustituir las enseñanzas de la "práctica" y de la experiencia, el respeto a costumbres complicadas y tradicionales, el "uso de las cosas" por "teorías generales y abstractas en materia de gobierno". Desalojada de la esfera del gobierno, sin acceso a la toma de decisiones administrativas, la vida política sólo puede ser transferida a la literatura —"expulsada" a la literatura—, escribe Tocqueville, indicando así una censura y un desplazamien-

to. Por otro lado, la cesura entre el poder administrativo y la "política literaria" confiere a los "hombres de letras", a los "filósofos", a los "escritores", una función y una responsabilidad que antes (o en otras partes) correspondían a los "líderes" naturales de la vida pública. A diferencia de Inglaterra, donde "los que escribían sobre el gobierno y los que gobernaban estaban mezclados", donde los "jefes de partido" seguían siendo los conductores de la opinión pública, la Francia de fines del Antiguo Régimen constituye a los hombres de letras en una aristocracia sustituta, omnipotente aunque no tenga el poder.

La causa de esta paradoja reside en el proceso de centralización. Al destruir las "instituciones libres" —llamadas "feudales" por Tocqueville—, al debilitar la "vida pública", al separar a las "clases altas" del ejercicio del poder, la misma monarquía creó las condiciones que autorizaron la hegemonía "filosófica". Por un lado, el gobierno —que confiscó toda la administración pública después de quitarle su esencia a los Estados Generales, las asambleas provinciales y las municipalidades— se ve privado de toda experiencia del arte político por carecer de un lugar donde adquirirlo. Por el otro, frente a este poder del Estado, sobre los escombros de la antigua libertad pública se formó una opinión totalmente seducida por la "política literaria". Despojadas de toda institución representativa, alejadas del ejercicio del poder, las elites se apartaron de una sociedad que era la suya para moverse en el mundo ideal construido por los hombres de letras: "Por encima de la sociedad real, organizada todavía de manera tradicional, confusa e irregular —donde las leyes seguían siendo cambiantes y contradictorias, las clases, divididas, las condiciones, fijas y las cargas, desiguales— se iba construyendo poco a poco una sociedad imaginaria, en la que todo parecía simple y coordinado, uniforme, equitativo y conforme a la razón". Esta desrealización del mundo social (una idea que Taine sabrá aprovechar) "transmitió a la política todos los hábitos de la literatura", es decir ese doble movimiento de abstracción y generalización que tiende a reducir la complejidad de la realidad heredada de la historia a algunas "reglas simples y elementales inferidas de la razón y de la ley natural". La politización de la literatura es, pues, al mismo tiempo

una "literaturización" de la política, transformada en expectativa de ruptura y sueño de la "ciudad ideal".

Creadas por la obra de centralización, la "política literaria" y la "educación teórica" pasan a ser una ideología común a aquellos que han sido desposeídos también de toda participación en el gobierno. En este sentido, contribuyen poderosamente a borrar las diferencias entre nobles y burgueses y a hacerlos muy semejantes entre sí. Tocqueville introduce así la difusión de las "teorías generales y abstractas" del nuevo pensamiento político en la perspectiva, fundamental para él, de la supresión de las brechas entre las provincias y las clases: "A fines del siglo XVIII aún se podía advertir, sin duda, una diferencia entre los modales de la nobleza y los de la burguesía; puesto que nada se homogeneíza más lentamente que este aspecto superficial de las costumbres al que se da el nombre de modales. Pero, en el fondo, todos los hombres situados por encima del pueblo se parecían; tenían las mismas ideas, los mismos hábitos, los mismos gustos, se entregaban a los mismos placeres, leían los mismos libros, hablaban el mismo lenguaje". El diagnóstico, por tanto, es seguro, y, por otra parte, está anunciado ya en el título del octavo capítulo del libro II: "Que Francia era el país donde los hombres se habían vuelto más parecidos entre ellos".

Pero escuchemos ahora la continuación: "Sólo diferían entre ellos por los derechos".[20] La comunidad de las ideas hacía cada vez más necesaria y más insoportable la exhibición de los privilegios y las prerrogativas. Tras la identidad de los pensamientos y de las prácticas sociales se ocultaban, cada vez más feroces, el antagonismo de los intereses y la ostentación de las distancias. Con el refuerzo del "despotismo democrático" —categoría paradójica que, en los escritos de Tocqueville, apunta al doble proceso de la centralización administrativa y de la abolición de las diferencias— las solidaridades y las interdependencias que produce necesariamente una sociedad fundada en la jerarquía y la libertad cedieron el paso a los enfrentamientos de los intereses particulares. La igualdad cultural, si bien unifica las preferencias y las conductas, no atenúa en nada las diferencias jurídicas que separan a "esos hombres tan semejantes". Por el contrario, exacerba las hostilidades y

agudiza la exasperación, ¡a tal punto la desaparición de la libertad política ha significado la descomposición del cuerpo social!

¿Por qué esta atención dada a la obra de Tocqueville? Por tres razones como mínimo. La primera es que él denuncia prudentemente toda tentación de caracterizar la filosofía de la Ilustración como la ideología propia de la burguesía conquistadora, enfrentada con la aristocracia. A este esquema reductor, que más tarde cosechará algún éxito, opone otro que ve en las ideas nuevas un espíritu común a "todos aquellos que están situados por encima del pueblo". Lejos de ser el índice de las diferencias y de las brechas, el pensamiento racional y reformador es compartido por estas clases superiores tanto más rivales cuanto que su común apego a la "política literaria" las hace más semejantes.

Por otro lado, el libro de Tocqueville señala con toda claridad el punto ciego del libro de Mornet, a saber: los efectos culturales de las transformaciones sobrevenidas en el modo de ejercer el poder. Al plantear como central y determinante la transformación de la configuración política —es decir, en su léxico, la destrucción de la libertad inherente a un gobierno basado en instituciones representativas por el despotismo de una administración centralizada—, sugiere una manera sutil de pensar las posiciones y tensiones propias del campo intelectual y cultural. Resulta demasiado simple la oposición que escinde en dos historias autónomas, paralelas, la construcción del Estado absolutista y el desarrollo del pensamiento crítico. Precisamente porque trata de monopolizar la totalidad del ejercicio del gobierno, el poder real, que se ha vuelto administrativo y centralizado, origina, por reacción y diferencia, la política intelectual y la opinión pública.

En fin, lo que Tocqueville ayuda a formular es la articulación entre la conciencia histórica de los actores históricos y la significación no conocida de su acción. La ilusión de ruptura, fundamento y explicación del gesto revolucionario, tiene sus raíces en esta política imaginaria y abstracta forjada por los escritores del siglo XVIII a distancia de las instituciones que gobiernan en la "sociedad real". Comprender las prácticas culturales del siglo significa pues, necesariamente, tratar de comprender cómo estas prácticas pudie-

n hacer posibles y asumibles, la voluntad y la conciencia absoluta innovación que caracterizan a la Revolución: os franceses, en 1789, hicieron el mayor esfuerzo al que ngún otro pueblo se abocó jamás, para cortar en dos, por decir, su destino, y separar por un abismo lo que habían do hasta entonces y lo que en lo sucesivo querían ser".[21] oda reflexión sobre los orígenes culturales debe, por consiuiente, hacerse cargo de esta pulsión escatológica, de esta ertidumbre de inauguración.

La cultura política del Antiguo Régimen

Tratar de reformular, medio siglo después, la cuestión planteada por Mornet, lleva necesariamente a poner en duda las categorías que, según él, eran evidentes y a construir otras que a su entender carecían de pertinencia, por ejemplo, la de "cultura política". Fiel a Lanson, todo el proyecto de *Les Origines intellectuelles de la Révolution française* apuntaba a situar la dinámica de una difusión que, progresivamente, después de mediados de siglo y más aún a partir de 1770, introducía las ideas nuevas en todas las instituciones culturales y en todos los medios sociales. De ahí el interés en las formas de la sociabilidad intelectual, en la circulación del libro y del periódico, en los conocimientos enseñados, en los progresos de la masonería. Al identificar esas circunstancias, midiendo el papel de los diversos grupos sociales, marcando las innovaciones, el libro abría así un nuevo espacio de investigación, trabajado con más rigor y exigencia por la sociología cultural retrospectiva de la década de 1960. Pero al hacerlo, oponía en una dicotomía reductora "los principios y las doctrinas" por un lado y las "realidades políticas" por el otro, lo que equivalía a retomar, desvirtuándola, la distinción tocquevilliana entre teorías generales y uso de las cosas. En este esquema no se podía dar cabida a la cultura política propiamente dicha, si se entiende a esta última como el "campo del discurso político, como un lenguaje cuyas matrices y articulaciones definen las acciones y los enunciados posibles dándoles sentido".[22]

Considerar así la política del Antiguo Régimen, como un conjunto de discursos concurrentes, situados dentro de un campo unificado por idénticas referencias y por las cuestiones aceptadas por todos los protagonistas, es abrir una doble perspectiva. Por un lado, resulta posible entonces articular los dos campos tan firmemente —y sin duda demasiado firmemente— separados por Tocqueville: el "gobierno" y la "política literaria". Contra la visión de una centralización administrativa omnipotente, inexorable y sin fallas, conviene subrayar la importancia de los conflictos políticos y "constitucionales" que, a partir de mediados del siglo XVIII, resquebrajan los fundamentos mismos de la monarquía. Y contra la idea de una política abstracta, homogénea y única, cabe destacar el vigor de la competencia que, dentro del discurso filosófico, oponen las diferentes representaciones del orden social y político. Es indudable, en todo caso, que los contemporáneos tuvieron plena conciencia de la transformación radical del discurso y el debate políticos a partir de la crisis jansenista, en el tiempo en que se negaban los sacramentos a los sacerdotes que no querían adherir a la bula *Unigenitus* y se reforzaba la resistencia parlamentaria: no sólo la efervescencia de los espíritus exponía en la plaza pública los misterios del Estado, privados así de ejercer coacción en las personas, sino que además la discusión abierta tenía por objetivo principal la naturaleza misma de la monarquía y sus principios fundadores.[23]

Por otra parte, el hecho de construir la política del Antiguo Régimen como un campo de discurso propio que no se disuelve ni en el pensamiento filosófico ni en el ejercicio de la autoridad del Estado, permite volver a dar un contenido político a la sociabilidad intelectual del siglo que, en sus prácticas manifiestas, parece muy alejado de los conflictos en los cuales lo que está en juego es el poder. Hay dos lecturas posibles de esta politización. La primera identifica a las sociedades del siglo XVIII (clubes, sociedades literarias, logias masónicas) con los lugares de elaboración y experimentación de una sociabilidad democrática que encontrará su forma acabada y explícita en el jacobinismo. Al desarrollar modos de funcionamiento individualistas e igualitarios, irreductibles a las representaciones que fundan la sociedad de los órdenes y los estamentos, erigidas en creadoras de

una opinión necesariamente unánime, dotadas de una función de representación del todo independiente de las autoridades tradicionales que querían acaparar ese rol (los estados provinciales, los parlamentos o el soberano), las sociedades de pensamiento de la época de las Luces habrían sido la matriz de una nueva legitimidad política, incompatible con la legitimidad jerárquica y corporativa, que organizaba la construcción monárquica. Así, pues, aun cuando su discurso afirme el respeto a la autoridad y la adhesión a los valores de la tradición, las nuevas formas de la asociación intelectual introducen en sus prácticas la prefiguración de la sociabilidad revolucionaria en sus figuras más radicales.[24]

De este primer modelo de politización se diferencia un segundo modelo. La sociabilidad intelectual del siglo XVIII es considerada en este último fundadora de un nuevo espacio público en el que el uso de la razón y del juicio se ejerce sin límites en el análisis crítico, sin sumisión obligada a la antigua autoridad. Las diferentes instancias de la crítica literaria y artística (los salones, los cafés, las academias, los periódicos) han formado ese público inédito, autónomo, libre y soberano. Comprender el surgimiento de la nueva cultura política es, por consiguiente, descubrir la politización progresiva de la esfera pública literaria y el desplazamiento de la crítica hacia campos que tradicionalmente le estaban prohibidos: los misterios de la religión y los del Estado.[25] Las dos perspectivas, aunque no son incompatibles, no por ello dejan de señalar dos maneras diferentes de entender el lugar que ocupa la cultura política en las formas de la cultura intelectual: la primera la localiza en el funcionamiento implicado automáticamente en las modalidades propias de la asociación voluntaria; la segunda la funda en las reivindicaciones y conquistas del uso público de la crítica.

¿Qué es la Ilustración?

Repensar en Mornet es también, necesariamente, cuestionar la noción de "espíritu filosófico" identificado con la evolución de la Ilustración. La definición parece simple

siempre que se la considere un cuerpo de doctrinas formuladas por los Filósofos, difundidas en todas las clases de la población y articuladas en torno de algunos principios fundamentales: la crítica del fanatismo religioso y la exaltación de la tolerancia, la confianza en la observación y en la experiencia, el análisis crítico de todas las instituciones y costumbres, la definición de una moral natural, la reformulación del vínculo político y social a partir de la idea de libertad. Sin embargo, frente a este cuadro clásico, surge una duda. ¿Es seguro que se deba caracterizar a la Ilustración —exclusiva o principalmente— como un corpus de ideas transparentes por sí mismas, un conjunto de enunciados claros y distintos? La innovación del siglo, ¿no debe acaso leerse en otras cosas: en la multiplicidad de las prácticas a las que lleva el deseo de utilidad y de servicio, prácticas que apuntan a la administración de los espacios y de las poblaciones y cuyos mecanismos (intelectuales o institucionales) imponen una profunda reorganización de los sistemas de percepción y de ordenamiento del mundo social?

Esta perspectiva autoriza, en primer lugar, a revaluar la relación entre la Ilustración y el Estado monárquico ya que éste, blanco por excelencia de los discursos filosóficos, es sin duda el más vigoroso instaurador de las prácticas reformadoras, lo que ya había advertido Tocqueville en el capítulo sexto del libro III de *L'Ancien Régime et la Révolution* titulado: "De algunas *prácticas* con cuya ayuda el gobierno concluyó la educación revolucionaria del pueblo". Por lo demás, pensar en la Ilustración como una mezcolanza de prácticas sin discurso (al menos sin esos discursos definidos inmediatamente por la tradición como "iluminados") es encontrar el modo de postular brechas, e inclusive contradicciones entre las declaraciones de la ideología y la "formalidad de las prácticas" (para retomar una categoría de Michel de Certeau).[26]

Entendemos, por ende, que ir de lo "intelectual" a lo "cultural" no es sólo ampliar un interrogante o cambiar de objeto. Fundamentalmente, se trata de menoscabar las dos ideas siguientes: que las prácticas se pueden deducir de los discursos que las fundan o justifican; que resulta posible traducir, conforme a una ideología explícita, la significación dada como latente del funcionamiento social. La segunda

operación es la que lleva a cabo Mornet cuando emprende la restitución de la "subconciencia del masonismo", o la de Cochin cuando tilda de jacobina la ideología implícita de las prácticas intelectuales y sociales de las sociedades de pensamiento. La primera, clásica en toda la literatura dedicada a la Ilustración, relaciona la difusión de las ideas filosóficas con las actitudes de ruptura con respecto a las autoridades establecidas, suponiendo así el engendramiento de las acciones por los pensamientos. Contra estos dos procesos —de reducción y de traducción al mismo tiempo— se puede proponer otra articulación de las series de discursos y de los regímenes de prácticas a partir de los cuales se organizan las posiciones sociales e intelectuales en una sociedad dada. Entre unas y otras, no hay continuidad ni necesidad, como lo demuestran, por ejemplo, la contradicción entre la ideología liberadora de la Ilustración y los mecanismos que, invocándola, multiplican las coacciones y los controles.[27] Si la Revolución tiene orígenes culturales, éstos no residen en la armonía proclamada y no conocida que supuestamente uniría los actos anunciadores y la ideología que los rige, sino en las discordancias que existen entre los discursos por un lado (además concurrentes), que, representando el mundo social, proponen su reorganización y, por el otro, las prácticas (al fin de cuentas, discontinuas), que inventan en su ejecución nuevas distribuciones y divisiones.

El libro de Mornet —estudio de la difusión del "espíritu filosófico"—, emplea mucho la noción de opinión. Sus sobresaltos y evoluciones son la medida de la penetración de las ideas nuevas: cuando éstas se hayan convertido en "opinión pública general" o en "pensamiento público", la Ilustración ganará su causa y el camino quedará abierto para que la "inteligencia" dé forma y expresión a las contradicciones políticas. La opinión se halla así dotada de rasgos que la oponen palabra por palabra a la producción de las ideas: es impersonal y anónima cuando las ideas son adjudicables a un individuo y esgrimidas en nombre propio; es dependiente y actuada cuando estas ideas son creaciones intelectuales originales e innovadoras. Que la opinión sólo pueda pensarse con estas categorías cae de su propio peso según Mornet, quien maneja la noción como si fuera una invariante, presente en toda sociedad y de la que la historia debe precisar los contenidos diversos y cambiantes.

El postulado ya no nos satisface. La difusión de las ideas no puede ser considerada una simple imposición: las recepciones son siempre apropiaciones que transforman, reformulan y exceden a lo que reciben. La opinión no es en modo alguno un receptáculo o una cera blanda, y la circulación de los pensamientos o de los modelos culturales es siempre un proceso dinámico y creador. A la inversa, los textos no tienen de por sí una significación estable y unívoca, y sus migraciones en una sociedad dada producen interpretaciones móviles, plurales, contradictorias. Por lo tanto no hay distinción posible (contrariamente a lo que pensaba Mornet) entre la difusión, entendida como una ampliación progresiva de los medios ganados por las ideas nuevas, y lo que constituye el objeto de esta difusión, a saber, un cuerpo de doctrinas y principios que sería posible identificar fuera de toda apropiación. Por lo demás, la "opinión pública general" no es una categoría transhistórica que bastaría particularizar. Como idea y como configuración, ha sido construida en una situación histórica específica, a partir de discursos y prácticas que le asignan sus caracteres propios. Por ende, la cuestión no reside en saber si la opinión ha sido receptiva o reacia al espíritu filosófico, sino en comprender las condiciones que, en un momento dado del siglo XVIII, han generado el surgimiento de una nueva realidad conceptual y social: la opinión pública.

2
Espacio público y opinión pública

Para enfocar la manera en que fue construida en el siglo XVIII la noción de opinión pública, partiremos de la lectura (que forzosamente será una interpretación) del libro clásico de Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*.[28] La tesis es sólida; en el corazón del siglo, más tarde o más temprano, en uno u otro lado, aparece una "esfera pública política", llamada también "esfera pública burguesa", doblemente caracterizada. Desde el punto de vista político, define un espacio de discusión y de crítica sustraído a la influencia del Estado (es decir, a la "esfera del poder público") y crítico con respecto a los actos o fundamentos de éste. Desde el punto de vista sociológico, se diferencia tanto de la corte, que pertenece al dominio del poder público, como del pueblo, que no tiene acceso alguno al debate crítico: por eso se la puede calificar de "burguesa".

La esfera pública política

Varios principios organizan la esfera pública política, que surge, directamente de la esfera pública literaria, en los salones, los cafés y los periódicos. Su primera definición es ser un espacio en el que las personas privadas hacen un uso público de su razón: "La esfera pública burguesa puede ser entendida, ante todo, como la esfera de las personas privadas reunidas en un público".[29] Existe pues un vínculo fundamental entre el surgimiento de una nueva forma de "publicidad", que ya no es únicamente la de la autoridad estatal, exhibida y ensalzada, y la instauración de un ámbito de lo privado que incluye la intimidad de la vida familiar, la sociedad civil fundada por el intercambio de mercaderías *y* de trabajo *y* el espacio dedicado al ejercicio crítico, al "razonamiento público".

Por consiguiente, el proceso de privatización que caracteriza a las sociedades occidentales entre fines de la Edad Media y el siglo XVIII no debe ser considerado únicamente como el retraimiento del individuo en los distintos tipos de convivencia (conyugal, familiar, amistosa, mundana, erudita) que lo sustraen a las exigencias y a la vigilancia del Estado y de su administración. Sin duda el "particular" se opone fundamentalmente al "público" por el hecho de que no participa en el ejercicio del poder y se establece en espacios que no están bajo la dominación del príncipe. Pero esta autonomía conquistada es precisamente la que hace posible y pensable la constitución de un nuevo "público", fundado en la comunicación establecida entre personas "privadas", liberadas de las obligaciones debidas al príncipe.

Esta comunicación postula una igualdad de naturaleza entre sus diferentes participantes. La esfera pública política no conoce, por ende, las distinciones de órdenes y los estamentos que jerarquizan la sociedad. En el intercambio de los juicios, en el ejercicio de la crítica, en la confrontación de las opiniones, se establece *a priori* una igualdad entre los individuos que sólo distingue la mayor o menor evidencia y coherencia de los argumentos esgrimidos. A la fragmentación de un orden organizado a partir de la multiplicidad de los estamentos y cuerpos, la nueva esfera pública opone un espacio homogéneo y unificado; a una distribución estrictamente modelada según la escala heredada de las condiciones, opone una sociedad que sólo acepta sus propios principios de diferenciación.

No se puede poner ningún límite —y prohibir ningún campo de discusión— al ejercicio del razonamiento público por las personas privadas. El uso crítico de la razón ya no está frenado por el respeto debido a la autoridad religiosa o política, como lo estaba el de la duda metódica. Con la nueva esfera pública política se suprime la separación instituida por Descartes entre las creencias y la obediencia obligadas, por un lado, y por el otro, las opiniones, que legítimamente pueden ser cuestionadas. La primera de las máximas de la "moral provisional" que él se atribuye consiste en: "obedecer las leyes y las costumbres de mi país, recordando constantemente la religión en la que Dios me concedió la gracia de educarme desde mi infancia".[30] De ahí

la distinción fundamental: "...aparte [...] las verdades de la fe, que siempre han sido las primeras en mi creencia, juzgué, en cuanto al resto de mis opiniones, que podía emprender libremente la tarea de deshacerme de ellas".[31] En el espacio público creado un siglo más adelante, lo que desaparece, es justamente ese "resto", puesto que ningún campo de pensamiento o de acción puede ser dejado "aparte" y sustraído al juicio crítico.

Este juicio es emitido por las instituciones que establecieron al público como una instancia de la crítica estética: los salones, los cafés, los clubes, los periódicos. Esta publicidad, que quita a las autoridades tradicionales (la corte, las academias competentes, los expertos) el monopolio de la evaluación de las producciones artísticas es, a la vez, una ampliación y una exclusión. Ampliación, porque gracias a múltiples soportes —en particular los periódicos— se crea una comunidad crítica que incluye a "todas las personas privadas que, en su carácter de lectores, oyentes y espectadores —siendo supuesta su posesión de bienes y cultura— estaban en condiciones de dominar el mercado de los temas en discusión".[32] Exclusión, porque "bienes y cultura" no son el patrimonio de todos y porque del debate político, salido directamente de la crítica literaria, está alejada la mayoría, privada de los conocimientos que permiten "el uso público que las personas privadas hacían del razonamiento".[33]

Este proceso de exclusión es el que confiere toda su importancia a los debates sostenidos en torno del concepto de representación en el curso del siglo XVIII. Eliminado de la esfera pública política por su incapacidad "literaria", el pueblo debe, sin embargo, estar presente de algún modo en esa esfera, "representado" por aquellos que tienen vocación de ser sus tutores o portavoces de las opiniones que por sí mismo no puede enunciar. Y esto, teniendo en cuenta que todos los discursos políticos que fundan la esfera del poder público desarrollan, cada uno a su manera, una teoría de la representación. Con Keith M. Baker podemos distinguir tres teorías: la absolutista, que hace de la persona del rey el único representante posible del reino dividido en órdenes, estamentos y cuerpos; la judicial, que instituye a los parlamentos como intérpretes del consentimiento o de las amonestaciones de la nación, y la administrativa, que quiere

atribuir la representación racional de los intereses sociales a asambleas municipales o provinciales fundadas, no ya en el privilegio sino en la utilidad (y por tanto en la propiedad).[34] Frente a estas definiciones encontradas y enfrentadas, pero que se refieren todas al ejercicio (efectivo o deseado) del poder gubernamental y estatal, el nuevo espacio público define una modalidad alternativa de la representación que separa el concepto de todo ámbito institucional (sea monárquico, parlamentario o administrativo) y postula la evidencia de una unanimidad encarnada en la categoría de opinión pública y representada sin distancia por aquellos que pueden dar su voto: los hombres ilustrados.

El uso público de la razón

El campo de reflexión abierto por la lectura del libro de Habermas nos lleva, ante todo, a examinar la articulación entre los conceptos de público y privado, y por tanto a detenernos por un momento en el texto que es algo así como la matriz de su demostración, es decir, el artículo "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", publicado por Kant en diciembre de 1784 en el *Berlinische Monatsschrift*.[35] El problema que discute Kant es el de las condiciones necesarias para el progreso de la Ilustración, identificada con la salida de la humanidad de su minoría de edad. La respuesta es el resultado de dos comprobaciones. Esa emancipación supone que cada individuo recobre el uso de su propio entendimiento y sea capaz de liberarse "de las instituciones y de las fórmulas, esos instrumentos mecánicos del uso de la razón o, mejor dicho, de un mal uso de los dones naturales" que obstaculizan el ejercicio del intelecto. La Ilustración exige pues una ruptura con los pensamientos obligados y heredados y exige asimismo el deber que cada uno tiene de pensar por sí mismo.

Pero —segunda idea— para la mayoría de los hombres semejante conquista no es fácil, tan fuerte es el hábito antiguo "que casi se ha convertido en [...] naturaleza" y tan agobiante es la autoridad aceptada de los tutores a quienes la humanidad confió la responsabilidad de pensar por ella: "De modo que son pocos aquellos que llegaron, por el traba-

de su intelecto, a abandonar la minoría de edad y poder dar con paso seguro". El progreso de la Ilustración no puede ser el resultado de una reforma del entendimiento, llevada a cabo por individuos separados, aislados unos de otros, librados a su suerte. "Pero que un público se ilustre a sí mismo entra más en el dominio de lo posible y por poco que se lo deje en libertad es, incluso, casi inevitable": la organización de una comunidad en la que se podrá fortificar la avanzada de cada individuo y en la que se podrá compartir la intrepidez de los más precoces se plantea entonces como necesaria para el advenimiento de la Ilustración.

A esta altura de su razonamiento, Kant propone una distinción entre "uso público" y "uso privado" de la razón que en su formulación particular va acompañada de una aparente paradoja. En efecto, el uso privado es "el que uno tiene el derecho de hacer de su razón en un *puesto civil* o en una función determinada que le ha sido encomendada". El uso privado de la razón se asocia así al ejercicio de un cargo o de un oficio (Kant da el ejemplo del oficial militar subalterno y el del sacerdote que enseña a sus fieles), o al deber del ciudadano para con el Estado (por ejemplo en su condición de contribuyente). El ejercicio del entendimiento en tales circunstancias puede ser legítimamente refrenado en nombre de los "fines públicos" que garantizan la existencia misma de la comunidad a la que pertenecen el oficial militar, el pastor y el contribuyente: lo que Kant denomina "la duración pública y la unidad de la cosa común". Esta obediencia exigida, que no deja espacio a la crítica o al razonamiento personal, no es perjudicial para la Ilustración porque permite evitar el desmembramiento del cuerpo social que el rechazo de las disciplinas generaría necesariamente.

¿Pero por qué a este uso de la razón, que al parecer es el más "público" de todos por la detentación de una parte de la autoridad estatal o religiosa, Kant le da el nombre de "privado", lo que equivale a cambiar por completo las acepciones admitidas? Al desarrollar el ejemplo del hombre de la Iglesia que enseña a sus fieles, Kant esboza la razón de esta definición paradójica: "El uso que de su razón hace un educador en ejercicio de su función frente a la asistencia es sólo un *uso privado*, porque se trata simplemente de una

reunión de familia, por grande que ésta pueda ser". La categoría de privado remite entonces a la naturaleza de la comunidad en la que se hace uso del entendimiento. Una asamblea de fieles o una iglesia en particular, un ejército, e incluso un Estado son todas entidades singulares, circunscritas, localizadas. En este sentido, se oponen drásticamente a la "sociedad civil universal" que no está inserta en ningún territorio determinado y que no conoce limitación alguna en su composición. Las "familias" sociales que, independientemente de su dimensión o de su naturaleza, son otros tantos segmentos que fragmentan la comunidad universal deben, por tanto, ser consideradas como pertenecientes al orden de lo "privado" por contraste con un "público" que no está definido por su participación, como agente y sujeto, en el ejercicio de una autoridad particular, sino por su conformidad con toda la humanidad.

Así situado en la escala de lo universal, el uso público del entendimiento se opone en todos sus términos al "privado", que es ejercido dentro de una relación de dominación, específica y restringida. "Entiendo por uso público de nuestra propia razón el que se hace como *sabio* ante todo el público *que lee*": "como sabio", es decir, como miembro de una sociedad que no conoce las diferencias de rango y de condición; "ante todo el público que lee", es decir, dirigiéndose a una comunidad que no está definida por su pertenencia institucional. El "público" necesario para el advenimiento de la Ilustración, cuya libertad no puede ser limitada, está constituido así por individuos que tienen los mismos derechos, que piensan por sí mismos y hablan en nombre propio, y que se comunican por escrito con sus semejantes. Ningún campo de reflexión se debe sustraer al imperio de su actividad crítica: ni las artes ni las ciencias, ni las "cuestiones de religión", ni la "legislación". El príncipe ilustrado (nos referimos a Federico II) lo es, justamente, porque deja que se desarrolle, sin coacciones ni restricciones, este uso público de la razón, permitiendo de este modo a los hombres llegar a la mayoría de edad. Esta tolerancia no pone en modo alguno en peligro el "orden civil", garantizado por los límites impuestos al uso hecho de la razón en los deberes exigidos por la condición o la profesión, y vale como ejemplo notorio: "Este espíritu de libertad se extiende

también al exterior, incluso ahí donde choca con obstáculos externos de parte de un gobierno que desconoce su propio rol" (es el caso del reino de Francia en el que Kant tal vez piensa sin decirlo).

En este texto, Kant produce una doble ruptura. Por un lado, propone una articulación inédita en la relación público/privado, no sólo identificando el ejercicio público de la razón con los juicios emitidos y comunicados por las personas privadas que actúan "como sabios" o "en calidad de eruditos" (lo que recordará Habermas) sino, además, definiendo lo público como la esfera de lo universal, y lo privado como el dominio de los intereses particulares y "familiares", aun cuando se trate de los de una Iglesia o un Estado. Por otro lado, Kant cambia la manera en que deben ser pensados los límites legítimos puestos a la actividad crítica. Esos límites no obedecen ya a los objetos de pensamiento en sí —como en el razonamiento cartesiano que sostiene, al comienzo, que hay dominios prohibidos a la duda metódica— sino a la posición del sujeto que piensa, legítimamente obligado cuando ejecuta los deberes de su cargo o de su estado, y necesariamente libre cuando actúa como miembro de la "sociedad civil universal".

Lo que hace a la unidad de esta última es la circulación de lo escrito que autoriza la comunicación y la discusión de los pensamientos. Kant insiste mucho en este aspecto, asociando sistemáticamente "uso público de la razón" y producción o lectura de lo escrito: en calidad de sabio, cada individuo debe disponer de la "libertad de formular observaciones sobre los vicios inherentes a la institución actual y de formularlos de una manera pública, *es decir por medio de escritos* [la bastardilla es del autor]. El "público" no está pues formado ahí a partir de las nuevas formas de la sociabilidad intelectual (clubes, cafés, sociedades, logias), sin duda porque éstas conservan algo de una "reunión de familia", asemejándose a una comunidad particular, separada. Tampoco está referido al ideal de la ciudad antigua que supone que se escuchan las palabras, que hay una deliberación común, que existe proximidad física entre todos los que componen el cuerpo político. Según Kant, la comunicación escrita, que permite el intercambio con quienes están ausentes y crea un espacio autónomo para el debate de ideas, es la única figura aceptable de lo universal.

La matriz para pensar el dominio propio del uso público de la razón le es proporcionada por el funcionamiento y el concepto de la *Res Publica Litterarum* que, ya antes de la Ilustración, une a sabios y eruditos por medio de la correspondencia y las publicaciones.[36] Fundada en el libre compromiso de las voluntades, la igualdad entre los interlocutores, el absoluto desinterés del ejercicio intelectual, la República de las letras (que no es una invención de los Filósofos sino de los humanistas) proporciona un modelo y un soporte para el análisis libre y público de las cuestiones de religión o de legislación. Al mismo tiempo, la referencia marca la distancia existente entre la universalidad teórica del concepto de público y su composición efectiva. En tiempos de Kant, el "público que lee" no es toda la sociedad, ni mucho menos, y quienes pueden producir un escrito son menos aún. La diferencia así reconocida entre el "público" y la totalidad del pueblo proviene del hecho de que "aún falta mucho, tal como están las cosas, para que los hombres, considerados en su conjunto, estén ya, o puedan ser puestos en condiciones de utilizar con maestría y provecho su propio entendimiento, sin el auxilio del prójimo, en las cosas de la religión" (como en las de las artes, ciencias y legislación, podríamos agregar). La "sociedad civil universal" sólo potencialmente está constituida por "el conjunto de los seres humanos". Cuando ambas entidades se superpongan, se podrá diagnosticar entonces "el advenimiento de una era general de las Luces".

El público contra el pueblo

Temporaria característica de un siglo que sólo "marcha hacia la Ilustración", según Kant, la oposición entre lo público y lo popular constituye, para otros pensadores del siglo XVIII, una dicotomía irreductible. "El público no es un pueblo"; la observación indica que en las últimas décadas del Antiguo Régimen la opinión pública estaba precisamente definida como lo contrario de la opinión de la mayoría.[37] Los contrastes léxicos lo señalan con énfasis: "Opinión" *versus* "populacho" en Condorcet, "la opinión de los hombres de letras" *versus* "la opinión de la multitud" en Marmontel,

el público verdaderamente ilustrado" *versus* la "multitud enceguecida y ruidosa" en d'Alembert, o "la opinión de los hombres ilustrados que precede a la opinión pública y termina por dictar a esta su ley" *versus* "la opinión popular" también en Condorcet. La opinión pública erigida en autoridad soberana, en árbitro extremo, es necesariamente estable, única y fundada en la razón. Tanto la universalidad de sus juicios como la evidencia apremiante de sus decretos le vienen de esta constancia sin variaciones ni quebrantos. Es pues lo contrario de la opinión popular, múltiple, versátil e impregnada de prejuicios y pasiones.

En todo esto se puede evaluar la fuerza duradera de las viejas representaciones del pueblo, dado como el negativo de ese público al que todas las opiniones se deben someter. La entrada "Pueblo" en los diccionarios de lengua, de Richelet a Furetière, del *Dictionnaire de l'Académie* al de Trévoux marca, por su inercia a lo largo del siglo, la enorme inestabilidad de la opinión popular.[38] Por ejemplo, el *Dictionnaire universel* de Furetière en su edición de 1727 dice: "El pueblo es pueblo en todas partes, es decir, tonto, revoltoso, amante de las novedades". Siguen dos ejemplos de uso: "El pueblo tiene esta costumbre de odiar en el prójimo las mismas cualidades que en él admira" (Voiture) y "No hay término medio en el humor del pueblo. Si no teme es de temer; pero cuando tiembla, es posible despreciarlo impunemente" (d'Ablancourt). Llevado a sus extremos, inconstante y contradictorio, ciego, el pueblo de los diccionarios del siglo XVIII sigue siendo aquel que en la tragedia estaba dispuesto a todos los virajes, dócil o furioso según el momento, pero siempre manipulado. Un ejemplo es el último acto de *Nicomède*, interpretado en el invierno de 1650 y publicado en 1651, donde la revuelta popular no es sino un arma que se disputan los poderosos: exacerbada por Laodice ("Por el derecho de guerra, siempre estuvo permitido/ Encender la revuelta entre sus enemigos"), posiblemente neutralizada por Prusias si da oídos al consejo de Arsínoe ("Mostraos a este Pueblo, y adulando su ira,/ Distraedlo al menos para debatir con vos"), finalmente apagada con un gesto de Nicomedes ("Todo está calmo, Señor: un momento de mi mirada/ Súbitamente ha apaciguado al Populacho emocionado").[39]

Con el lastre de estas representaciones antiguas, el pueblo no puede ser considerado un sujeto político, aun cuando el discurso no pretenda ser despreciativo. Así lo prueba el artículo "Pueblo", compilado por Jaucourt para la *Enciclopedia*.[40] La definición que allí se plantea es estrictamente sociológica: el pueblo son "los obreros y los labriegos", y sólo ellos, con exclusión de los hombres de leyes y de los hombres de letras, de los comerciantes, de los financistas y hasta de esta "suerte de artesanos, o mejor dicho, de artistas rebuscados que trabajan el lujo". Considerado como "la parte más numerosa y más necesaria de la nación", no se piensa que este pueblo obrero y campesino, compadecido y respetado, sea capaz de participar en el gobierno por consejo y representación. Se cree, más bien, que está ligado al soberano por una relación que cambia la fidelidad por la protección, la adhesión por la seguridad de una "mejor subsistencia": "Los reyes no tienen súbditos más fieles; me atrevo a decir que ni siquiera tienen mejores amigos. Hay más amor público en este orden, quizás, que en todos los otros: no porque es pobre sino porque sabe muy bien, pese a su ignorancia, que la autoridad y el favor del príncipe son la única garantía de su seguridad y su bienestar".

La *Enciclopedia* no conoce la noción de "opinión pública": "opinión" es en ella una categoría lógica ("un juicio del intelecto, ambiguo e incierto", opuesto a la evidencia de la ciencia) o, en plural, un término del lenguaje jurídico;[41] en cuanto a "público", sólo califica el "bien público" o el "interés público" cuya preservación es confiada "al soberano y a los magistrados y funcionarios que, a sus órdenes, son responsables de esta custodia".[42] No hay pues que forzar la nota y pensar la definición enciclopédica del pueblo en comparación con un contrario, el público, que aún no tiene existencia en la suma filosófica del siglo, signo, dicho sea de paso, de la afirmación tardía de la noción nueva. Sin embargo, retomando las imágenes de la tradición que sólo pueden mostrar al pueblo rebelde o amante, la *Enciclopedia* manifiesta la imposición de una representación que considera incompatibles por un lado, las duras exigencias de la condición popular y, por el otro, la participación en la conducción razonable del gobierno.

Cuando surge el poder de la opinión pública, definida

como la autoridad superior ante la cual deben comparecer todas las opiniones particulares —aunque sean las del rey y de su administración—, la distinción con respecto a la opinión popular se hace esencial. Tal como lo ha señalado Keith M. Baker, el concepto nace de las discusiones que se abren a partir de mediados de siglo con respecto a la polémica sobre la negación de dar los sacramentos a los jansenistas, luego, sobre la liberalización del comercio de granos y, por último, sobre la administración financiera del reino.[43] Impotente para prohibirlo, la monarquía debe entrar, a su vez, en el debate público y explicar, persuadir, ganar la aprobación y el apoyo. Se perfila así una nueva cultura política, reconocida como inédita por los contemporáneos, desde el momento en que transfiere la autoridad de la voluntad única del rey —cuya decisión es inapelable y secreta— al juicio de una entidad que no se encarna en ninguna institución, que discute públicamente y es más soberana que el soberano. De ahí la agudeza y la urgencia de temas nuevos: ¿cómo distinguir esta autoridad que corresponde al público de las divisiones entre facciones rivales cuyo ejemplo más detestable lo da Inglaterra? ¿Quiénes son los verdaderos portavoces de la opinión que ha pasado a ser pública? ¿los hombres de letras que la forman, los parlamentarios que la formulan, los administradores ilustrados que la cumplen? Y finalmente, ¿cómo entender la evidencia de sus sentencias que es garantía de consenso? Para significar esta unidad postulada, las respuestas no son unánimes puesto que, reconocida por todos, la opinión pública es, al mismo tiempo, una voz que hay que escuchar y un tribunal al que hay que convencer.

El tribunal de la opinión

En 1775, ante la Academia francesa en la que acaba de ser elegido, Malesherbes expresa con toda su fuerza la idea, en lo sucesivo común, según la cual la opinión pública debe ser considerada una corte de justicia con mayor autoridad que cualquier otra: "Se ha erigido un tribunal independiente de todos los poderes y al que todos los poderes respetan, que aprecia el talento, que dictamina acerca de todas las

personas de mérito. Y en un siglo ilustrado, en un siglo en el que cada ciudadano puede hablar a la nación entera por medio de la prensa, quienes tienen el talento de instruir a los hombres y el don de conmoverlos, los hombres de letras en una palabra, son en medio del público disperso lo que antes eran los oradores de Roma y de Atenas en medio del público reunido".[44] La comparación es la expresión de varias razones. Ante todo, inviste a los nuevos jueces —"los hombres de letras en una palabra"— de una autoridad de la que carecen los jueces ordinarios: ni su competencia ni su jurisdicción conocen límites, su libertad de juicio está garantizada por el hecho de no depender en nada del poder del príncipe y sus sentencias tienen para todos la fuerza de la evidencia. Erigir así en magistrados de un tribunal ideal y supremo a los hombres de letras equivalía a transferir a su favor la legitimidad, fundamentalmente judicial, de todos los poderes tradicionales, comenzando por los del rey y los del parlamento. De este modo, el poder de la república de las letras ya no estaba fundado únicamente —como en el *Système figuré des connaissances humaines* de la *Enciclopedia*— en la sumisión de la "Ciencia de Dios, o Teología natural que quiso Dios rectificar y santificar por la Revelación" a una "Ciencia del ser en general", rama primera de la "Filosofía o la Ciencia (puesto que estas palabras son sinónimos)" que es "la porción del conocimiento humano que hay que atribuir a la razón", lo que había permitido transferir de los "escolásticos" a los "Filósofos" el rol de guías de la humanidad.[45] Con la invención de la opinión pública se confiere una verdadera función pública a "la nación ilustrada de los hombres de letras y a la nación libre y desinteresada de los filósofos".[46]

Ahora bien, la referencia judicial cumple también otra función: apunta a articular la universalidad de los juicios con la dispersión de los individuos, y a construir la identidad de una opinión que, contrariamente a la de los antiguos, no tiene espacio para expresar o experimentar su unidad. Como más tarde para Kant, la circulación de las publicaciones para Malesherbes, —cuando en mayo de 1775 presenta al rey las amonestaciones de la Cour des Aides (un tribunal superior a cuya competencia conciernen los asuntos financieros)— hace pensable la institución de un público

unificado en una nación donde necesariamente los hombres están separados unos de otros y forman sus ideas en su fuero interno: "Habiéndose difundido los conocimientos por medio de la imprenta, las Leyes escritas son actualmente conocidas por todo el mundo, cada uno puede entender su propio caso. Los Legisladores han perdido ese ascendiente que tenían por la ignorancia de los demás hombres. Los mismos jueces pueden ser juzgados por un Público instruido; y esta censura es mucho más severa y más equitativa cuando puede ser ejercida en una lectura fría y meditada que cuando se atraen sufragios en una asamblea tumultuosa".[47] Al asociar la "publicidad" del escrito multiplicado por la prensa, recurso indispensable contra la "clandestinidad" de la administración pública, y la autoridad suprema de las sentencias pronunciadas por la opinión, que se imponen incluso a los magistrados, Malesherbes convierte la colección de opiniones particulares, formuladas a partir de lecturas solitarias, en una entidad conceptual colectiva y anónima.

Condorcet desarrolla la misma idea en las primeras páginas de la octava época de su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, escrito en 1793. Desde el comienzo del razonamiento se destaca el contraste entre la palabra pronunciada, que sólo afecta a los oyentes y excita sus emociones, y el escrito impreso, cuya circulación crea una comunicación sin límites ni arrebatos: "Hemos conocido el modo de hablar a las naciones dispersadas. Hemos visto establecerse una nueva especie de tribuna, desde donde se comunican impresiones menos vivas pero más profundas; desde donde se ejerce un dominio menos tiránico sobre las pasiones, pero se obtiene sobre la razón un poder más seguro y más duradero; donde todo el beneficio es para la verdad, porque el arte sólo ha perdido en los medios de seducción solamente lo que ha ganado en los de esclarecer".

Así pues, la imprenta hizo posible la organización de una publicidad sin proximidad, de una comunidad sin presencia visible: "Se formó una opinión pública, poderosa por la cantidad de quienes la comparten, enérgica porque los motivos que la determinan actúan a la vez sobre todas las conciencias, *incluso a distancias muy alejadas* [la bastardi-

lla es del autor]. Hemos visto así erigirse, a favor de la razón y la justicia, un tribunal independiente de todo poder humano, al que resulta difícil ocultarle nada y al que es imposible sustraerse".[48] Este tribunal, en el que los lectores son los jueces y los autores las partes, es una manifestación de lo universal, puesto que permite "interesar, en cada cuestión que se discute en un punto único, a la universalidad de los hombres que hablan una misma lengua".[49] Pero, incluso en Condorcet, quien no obstante da de ella la definición más "democrática", la opinión pública, idealmente universal, se debe adaptar a la evidencia de las brechas culturales y no resulta muy fácil hacer coincidir lo absoluto del concepto con las realidades del mundo social: "Aun cuando quedaba siempre una gran cantidad de hombres condenados a una ignorancia voluntaria o forzada, el límite trazado entre la fracción inculta y la fracción ilustrada del género humano se había borrado casi por completo y una degradación insensible saturaba el espacio que separa ambos extremos, el genio y la estupidez".[50] Las palabras elegidas ("aun cuando", "casi") marcan la irreductibilidad de una distancia que sin embargo se creía abolida.

De este modo, del siglo XVII al XVIII, la manera de considerar el público ha sufrido un desplazamiento radical. En la edad de la política "barroca", los rasgos que lo definen son los mismos que caracterizan al público del teatro: heterogéneo, jerarquizado, constituido solamente por el espectáculo que le es dado ver y creer. Este público está potencialmente compuesto por hombres y mujeres que pertenecen a todos los estamentos, reuniendo a todos aquellos que se trata de captar y ganar, tanto los grandes como el pueblo, tanto los políticos avisados como la plebe ignorante. Por otra parte, es aquel que "hay que llevar de la nariz" o "seducir y engañar con las apariencias", como dice Naudé, quien se convierte en teórico de una política donde los efectos más espectaculares siempre deben enmascarar tanto las máquinas que los han producido como los fines que son los suyos.[51] Así embaucados, atrapados, manipulados, los espectadores del *theatrum mundi* no constituyen en absoluto una "opinión pública" (aunque la expresión se pueda encontrar antes de mediados del siglo XVIII, por ejemplo en la pluma de Saint-Simon).

Cuando aparece el concepto, produce una doble ruptura. Contra el arte del fingimiento, de la disimulación, del secreto, apela a la transparencia que debe asegurar la visibilidad de las intenciones. Ante el tribunal de la opinión, todas las causas se defienden sin duplicidad: la evidencia de las que tienen a su favor la justicia y la razón no puede sino asegurar su triunfo. Pero todos los ciudadanos no son (o no son todavía) aptos para emitir su juicio y contribuir a la formación de la opinión ilustrada. De ahí la segunda ruptura que contrapone al público mezclado en el teatro —donde la platea alterna con los palcos y donde cada uno, a su manera, sutil o torpe, descifra un espectáculo destinado a todos—, este otro público homogéneo que crea el tribunal que arbitra entre los méritos y los talentos, sean literarios o políticos. Cuando es pensada como parte actora y no como actuada, la opinión convertida en pública pierde su carácter general, excluyendo de hecho a las multitudes que no tienen competencia para dictar las sentencias que proclama.

La constitución del público

Instituir al público en una instancia cuyas sentencias tienen más fuerza que las de las autoridades establecidas supone varias operaciones que dos ejemplos permiten demoler. El primero toma al pie de la letra la comparación con la justicia, dado que se refiere a los escritos que tanto los abogados como las partes publican en abundancia a partir de 1770 y que Malesherbes justifica de la siguiente manera en las amonestaciones de 1775, contra las críticas de los magistrados que creen que "el público no debe erigirse en juez de los tribunales": "En el fondo, el ordenamiento común de la Justicia, en Francia, es que ésta sea pública. Todas las causas se llevan, naturalmente, a la audiencia pública; y cuando se toma al Público por testigo mediante Escritos impresos sólo se aumenta la publicidad de la audiencia".[52] De todos modos, se trata de exponer frente a la opinión un caso sometido a un tribunal ordinario. La transformación de una causa privada, sometida a los procedimientos secretos de la justicia y en la que los litigantes son particulares, en un debate público que tiene la responsabilidad de sacar a

la luz la verdad y desplazar, de hecho, el lugar del verdadero juicio, obliga a varias estrategias.

La más fundamental consiste en dar un valor general y ejemplar a la causa defendida. Ese es el proyecto confesado por el abogado Lacretelle: "Todo asunto privado que conduce a consideraciones generales, que es apto para transformarse en objeto importante de la atención pública, debe ser considerado como un hecho importante, donde la experiencia descarga toda su autoridad, donde la opinión pública se hace sentir con toda su influencia". Esta es también su práctica, al decir de un testigo maravillado: "En lugar de encerrarse en el círculo estrecho de un tema ordinario, planea sobre las leyes constitutivas de los diferentes gobiernos; sólo ve grandes resultados: cada caso particular pasa a ser, en sus manos, el programa de una cuestión de Estado". La deuda que un noble de la corte se niega a pagar a sus acreedores plebeyos se transforma así en la ocasión soñada de denunciar los privilegios injustos, como sin duda lo es el encarcelamiento arbitrario de un gentilhombre bretón, para censurar las *lettres de cachet* (cartas cerradas con el sello real que exigían el encarcelamiento de una persona).[53]

Para dar eficacia a las palabras hay que cumplir asimismo con otras dos condiciones. Por un lado, romper el secreto del procedimiento judicial movilizando, en gran escala, las posibilidades de circulación del escrito impreso; de ahí las grandes tiradas de escritos judiciales (3.000 ejemplares como mínimo, a menudo 6.000, y algunas veces 10.000 o más) y sus bajos precios de venta, cuando no se los distribuye gratuitamente. Por el otro, sustituir el estilo judicial habitual por un estilo diferente que toma sus modelos y referencias de las prácticas de moda y da una forma melodramática al relato, o lo enuncia en primera persona, acreditando así la autenticidad del alegato mediante la exhibición del yo, como lo hace la literatura de la época. La universalización de lo particular, la publicación de lo secreto, la "ficcionalización" del discurso: ésos son los recursos que permiten a los abogados apelar a la opinión y, al hacerlo, pretender ser sus intérpretes autorizados.

La antigua relación, directa, discreta, exclusiva, que vinculaba a los particulares al rey, garante y guardián de los secretos familiares, cede el lugar a un mecanismo muy

diferente: la exposición pública de las discrepancias privadas.[54] Desde este punto de vista, los escritos judiciales son exactamente el reverso de estas cartas cerradas con el sello real, otorgadas por el soberano en respuesta a las demandas de las familias preocupadas por eliminar los desórdenes que mancillaban su honor: exhiben lo que aquéllas ocultan, esperan del juicio de la opinión lo que aquéllas esperan de la omnipotencia del monarca, convierten en causa cívica los escándalos que tienen la responsabilidad de sepultar. La "politización de lo privado" aparece entonces como el producto de la trayectoria que ha fundado la misma existencia de un nuevo espacio público en el proceso de "privatización" por el cual los individuos han conquistado progresivamente autonomía y libertad con respecto a la autoridad del Estado.

La aparición del público como instancia superior del juicio se manifiesta igualmente por la evolución de la crítica artística. A partir de 1737, cuando el *Salón* pasa a ser una institución regular y muy frecuentada, su propia existencia transfiere la legitimidad de la apreciación estética de los medios restringidos que, hasta ese momento, reivindicaban su monopolio (la Academia Real de Pintura y Escultura, los comanditarios aristocráticos y eclesiásticos, los coleccionistas y los *marchands* que les venden) al público heterogéneo y considerable que juzga los cuadros colgados en las paredes del Salón cuadrado del Louvre. También en ese caso constituir esta multitud de visitantes en tribunal del buen gusto no deja de causar problemas. Como dice Thomas Crow, dirigiéndose a aquellos que clamaban a las antiguas autoridades por la primacía de las expectativas y los gustos de los nuevos espectadores, se trataba de una cuestión central: "¿A qué se debe que un conjunto de espectadores *[an audience]* se haya transformado en un público *[a public]*, es decir en una comunidad que ejerce un rol legítimo en la justificación de la práctica artística y en la evaluación de los productores de esta práctica? Los espectadores *[the audience]* son la manifestación concreta del público, pero no son idénticos a él [...] Aparece un público con un perfil y una voluntad por vía de las diferentes pretensiones de representarlo; y cuando una cantidad suficiente de espectadores llega a creer en una u otra de estas representaciones, el público puede convertirse en un importante actor histórico en el campo artístico".[55]

Cambiar a los espectadores en "público" implicaba tropezar con una resistencia tenaz, que provenía de la Academia, de los expertos, de los mismos artistas. Sin embargo, la operación fue efectuada, con relativo éxito, a través de las críticas independientes, a menudo anónimas y a veces clandestinas, que se multiplicaron a partir de la década de 1770 y tuvieron una circulación notablemente más amplia que los comentarios de Diderot reservados a los suscriptores de la *Correspondance littéraire* de Melchior Grimm. A semejanza del público invocado y representado a un tiempo por los abogados que hacían sus alegatos por escrito, el público que supuestamente debía reglamentar el gusto pictórico encontraba en los críticos que lo habían constituido en legislador estético sus primeros intérpretes.

Aun cuando se defina como una entidad conceptual —o precisamente porque así se define— y no en términos sociológicos, la noción de opinión pública que invade los discursos de todo orden —político, administrativo y judicial— en las dos o tres últimas décadas del Antiguo Régimen, actúa como poderoso instrumento de división o de legitimación social. En efecto, funda la autoridad de todos aquellos que, al afirmar que sólo reconocen sus decisiones, mediante esa misma actitud pretenden actuar como mandatarios para enunciar sus juicios. Al construir la opinión como un público unificado, ilustrado, soberano, los hombres de letras pudieron convertirse, como dice Tocqueville, en "los principales políticos del país". Universal en su esencia, el público capaz de hacer un uso crítico de su razón no lo es en su composición efectiva. El espacio público, emancipado de la autoridad del príncipe, no tiene, por tanto, nada en común con las opiniones versátiles y las emociones ciegas de la multitud. La cesura entre el pueblo y el público es muy acentuada y, de Malesherbes a Kant, está identificada por la frontera entre los que pueden leer y escribir y los que no pueden hacerlo.

3
"El recurso de la prensa" Régimen de la Librería y campo literario

Para analizar la relación que asocia la aparición del espacio público y la circulación del escrito impreso, nos basaremos en dos textos, casi contemporáneos: por un lado, las *Mémoires sur la librairie*, redactadas en 1758 y 1759 por Malesherbes, quien había sido nombrado director de la Librería en 1750;[56] por el otro, el informe sobre la libertad de prensa (conocido desde el siglo XIX con el título de *Lettre sur le commerce de la librairie* referido al manuscrito autógrafo) escrito por Diderot a fines de 1763 a pedido del gremio de los libreros parisienses y, en particular, de su director, el librero Le Breton, quien era uno de los editores de la *Enciclopedia*.[57] Parecidos por su fecha, estos dos textos también lo son por su destino. Las *Mémoires* de Malesherbes están dirigidas a un poderoso personaje que las transmitió al delfín: se trata, seguramente, de Guillaume de Lamoignon, el padre de Malesherbes, quien fue canciller desde 1750 y por esta razón, responsable de la dirección de la Librería.* El informe de Diderot, en cambio, debía ser enviado, en nombre de la corporación de los libreros,** a Sartine, quien había sucedido en 1763 a Malesherbes cuando este último, luego de la desgracia de su padre, renunció a la dirección de la Librería para dedicar todo su tiempo a su cargo de primer presidente de la Cour des Aides. Por lo tanto, en ambos casos el texto está destinado a la alta jerarquía de la administración real, para someterle proyectos de reformas o quejas, pero sin el propósito de publicarlo (de hecho, las *Mémoires* de Malesherbes recién serán publicadas en 1809, y las de Diderot en 1861).

*Se refiere al comercio del libro y a su administración. [T.]

**De un modo más preciso, libreros-editores, ya que en el Antiguo Régimen la edición siempre está vinculada con el negocio de librería y no existe como una actividad profesional independiente. [T.]

Sin embargo, Diderot, en 1769, había pensado publicar él mismo su informe en el marco de una selección de obras varias. En una carta dirigida a Madame de Meaux, dice: "A esto agregaría un fragmento que he escrito sobre la libertad de prensa, donde expongo la historia de los reglamentos de la Librería, las circunstancias que les dieron vida, lo que hay que conservar de ellos y lo que hay que suprimir".[58] "Libertad de prensa" (entendida como libertad de publicación de cualquier impreso, libro, libelo o periódico): la expresión aparece también en Malesherbes, quien critica los excesos inútiles de la censura, observando lo siguiente: "Tememos apenar a los ministros como si no estuvieran ampliamente compensados, debido a los lugares eminentes que ocupan, por los pequeños disgustos a los que la libertad de prensa podría exponerlos" (M., pág. 121). En consecuencia, tanto para él como para Diderot la libertad de imprimir constituye la cuestión central. Ambos la consideran necesaria para el advenimiento de la verdad: "Los libros hacen mal; pero el ser humano hace progresos que tienden al bien general. Hay descarríos, pero a la larga la verdad prevalece" (M., pág. 110). "No discutiré si estos libros peligrosos [*i.e.* los libros prohibidos] lo son tanto como se dice; si la mentira [el sofisma] no es reconocida y despreciada, tarde o temprano; si la verdad, que jamás se puede sofocar, al difundirse poco a poco, al vencer mediante progresos casi insensibles el prejuicio que encontró establecido, y al no generalizarse sino después de un lapso sorprendente, puede algún día llegar a implicar un peligro real" (D., pág. 87).

Las crisis de la década de 1750

En filigrana, detrás de estas líneas, se pueden leer las tres crisis que, a fines de la década de 1750, desquician todo el sistema de la censura y de la policía del libro y, más aún, el poder real. La primera, cabalmente política, se arraiga en la crisis jansenista cuando se niegan los sacramentos. Enfrenta, a partir de 1751, al arzobispo de París, que da orden a su clero de no dar la extremaunción más que a los sacerdotes que presenten un certificado de confesión firmado por un sacerdote adherente a la bula *Unigenitus* —condenatoria del jansenismo— con el Parlamento de París, que se convierte en protector de los clérigos así perseguidos. Como el

y anula varias de las decisiones del Parlamento (en particular las órdenes de arresto de los sacerdotes que se niegan a dar los sacramentos), la autoridad de éste último pasa a ser el mayor desafío de la controversia. Esta toma un giro especialmente agudo en diciembre de 1756 cuando Luis XV hace asentar en una sesión solemne del Parlamento, diferentes declaraciones y edictos que afrontan las pretensiones de los magistrados parisienses. Los acontecimientos se precipitan entonces: el 5 de enero de 1757, con el atentado fallido de Damiens; el 11, con el arresto de dos miembros del Parlamento de Bretaña que se oponía ferozmente a la declaración fiscal de julio de 1756; el 27, con el exilio de dieciséis parlamentarios parisienses que habían renunciado a sus cargos durante la sesión solemne de diciembre. La crisis dura todo el verano de 1757 y sólo termina con la rehabilitación del Parlamento en setiembre.[59] Es el telón de fondo que da una significación fundamental a los otros dos asuntos que tienen *in mente* Malesherbes y Diderot al redactar sus informes sobre la librería.

Efectivamente, en varias oportunidades Malesherbes hace alusión al conflicto surgido entre el Parlamento y el rey con respecto a la obra *De l'esprit*, de Helvecio. Esta obra, aprobada por los dos censores a los que había sido sometida (con reserva de algunos cortes), había recibido un privilegio en mayo de 1758 y había salido de prensa dos meses después. Estalla entonces el escándalo por la "irreligión" del libro, que trata la moral como una ciencia experimental, regulada por las exigencias variables del bien público y no por los mandamientos universales de la Iglesia. Un decreto del Consejo del rey, del 10 de agosto de 1758, revoca el privilegio y Helvecio debe retractarse públicamente, al igual que el primer censor, Tercier, quien no había visto nada condenable en el manuscrito. Pese al decreto del Consejo, el Parlamento decide, el 23 de enero de 1759 juzgar esta obra junto con algunas otras, consideradas sospechosas. El 6 de febrero, el libro de Helvecio fue condenado a ser quemado, y la sentencia se ejecuta cuatro días más tarde.[60] El caso tiene un fuerte impacto porque revela tanto las incoherencias del funcionamiento de la censura real como las pretensiones del Parlamento, que se arroga el derecho de juzgar y condenar un libro cuyo privilegio, sin embargo, ha sido previamente revocado por el rey.

Un conflicto del mismo orden se suscita en torno de la

Enciclopedia. En efecto, cuando la obra está protegida por los tres privilegios obtenidos sucesivamente por sus editores, en abril de 1745, enero de 1746 y abril de 1748, forma parte, junto con *De l'esprit*, de los escritos que el Parlamento se propone juzgar. En febrero de 1759, la decisión del Parlamento, menos severa que la que atacaba la obra de Helvecio, somete los siete volúmenes ya publicados a consideración de los censores que ha designado. Pero por un fallo del Consejo del 8 de marzo, redactado por Malesherbes, el rey revoca el privilegio. La intención era doble: no sólo adelantarse a la censura del Parlamento para quitarle toda razón de ser, sino también proteger a la empresa enciclopédica, tolerando la impresión y la distribución clandestina de los libros, y luego, en setiembre, otorgando un privilegio para la recopilación de las planchas.

Malesherbes relata de la siguiente manera el caso en su *Mémoire sur la liberté de la presse,* redactada a fines de 1788: "Ellos [los censores nombrados por el Parlamento] no tuvieron nada que censurar. Los libreros tomaron el partido que debían haber tomado antes. Lo hicieron imprimir sin censura en un país extranjero o, en secreto, en el reino (no he tratado de indagar a fondo este misterio), e hicieron imprimir toda la obra de una vez para evitar una polémica con motivo de la publicación de cada tomo. Cuando la obra se publicó de este modo no hubo nadie a quien fuera posible echarle la culpa y el celo se enfrió. Nadie se opuso a la entrada ni a la salida, y cada ejemplar llegó a destino en el domicilio del suscriptor" (M., pág. 269). "Jamás traté de indagar a fondo este misterio": es evidente, nada sería más falso que considerar a los Filósofos y a la administración monárquica como dos fuerzas irrevocablemente enfrentadas en un combate sin tregua y sin piedad.

En 1752, ya Malesherbes había salvado por primera vez a la empresa. Los dardos eclesiásticos y parlamentarios se habían desencadenado entonces contra un joven sacerdote de Montauban, el abad de Prades, que había sostenido en la Sorbona una tesis para la licenciatura en teología. En un primer momento aprobada, la tesis es luego censurada y condenada a ser quemada por contener diez proposiciones heréticas. Ahora bien, el abad de Prades, privado de su grado y enviado a prisión, era el autor del artículo "Certi-

mbre" que debía aparecer en el segundo tomo de la *ciclopedia*, que estaba por salir de prensa. Haciendo re-er la condena del joven clérigo en la empresa enciclopédi- (cuyo primer tomo había sido severamente juzgado por la lesia, con los jesuitas a la cabeza), un decreto del Consejo, fecha 7 de febrero, prohíbe la salida de los dos primeros olúmenes por contener varias máximas "que tienden a struir la autoridad real, a establecer el espíritu de inde-endencia y de revuelta y, en términos oscuros y equívocos, exaltar los fundamentos del error, de la corrupción de las ostumbres, de la religión y de la incredulidad".[61]

En apariencia severo, el decreto, inspirado por Malesherbes, preservaba lo esencial dado que el privilegio otorgado a la obra no había sido revocado. Más aún, Malesherbes guarda en su propio domicilio los manuscritos de los volúmenes siguientes, amenazados de secuestro. La escena es referida por Madame Vandeul, la hija de Diderot, de la manera siguiente: "El Sr. Malesherbes avisó a mi padre que al día siguiente daría la orden de llevarse sus papeles y cajas. —Lo que Ud. me anuncia me aflige terri-blemente; nunca tendré el tiempo necesario para trasladar todos mis manuscritos y, por otra parte, no resulta fácil encontrar, en veinticuatro horas, gente que quiera encar-garse de ellos y en cuya casa estén seguros. —Envíelos todos a mi casa, respondió el Sr. Malesherbes, ¡aquí no vendrán a buscarlos! En efecto, mi padre envió la mitad de su estudio a la casa de la misma persona que había ordena-do la inspección".[62] Del mismo modo, siete años más adelan-te, las altas autoridades del Estado son las que protegen la causa enciclopédica: el director de la Librería, al conceder, según Diderot, "una tolerancia tácita, inspirada en el inte-rés nacional", para la publicación sin privilegio de la obra, y el lugarteniente general de policía (en este caso Sartine) al cerrar los ojos en cuanto a su comercio.[63]

Administración y justicia. Policía y comercio

Dos binomios de oposiciones —corrientes en la Francia del siglo XVIII— articulan el razonamiento de Malesherbes en sus *Mémoires sur la librairie*. El primero opone la justi-

Enciclopedia. En efecto, cuando la obra está protegida por los tres privilegios obtenidos sucesivamente por sus editores, en abril de 1745, enero de 1746 y abril de 1748, forma parte, junto con *De l'esprit*, de los escritos que el Parlamento se propone juzgar. En febrero de 1759, la decisión del Parlamento, menos severa que la que atacaba la obra de Helvecio, somete los siete volúmenes ya publicados a consideración de los censores que ha designado. Pero por un fallo del Consejo del 8 de marzo, redactado por Malesherbes, el rey revoca el privilegio. La intención era doble: no sólo adelantarse a la censura del Parlamento para quitarle toda razón de ser, sino también proteger a la empresa enciclopédica, tolerando la impresión y la distribución clandestina de los libros, y luego, en setiembre, otorgando un privilegio para la recopilación de las planchas.

Malesherbes relata de la siguiente manera el caso en su *Mémoire sur la liberté de la presse,* redactada a fines de 1788: "Ellos [los censores nombrados por el Parlamento] no tuvieron nada que censurar. Los libreros tomaron el partido que debían haber tomado antes. Lo hicieron imprimir sin censura en un país extranjero o, en secreto, en el reino (no he tratado de indagar a fondo este misterio), e hicieron imprimir toda la obra de una vez para evitar una polémica con motivo de la publicación de cada tomo. Cuando la obra se publicó de este modo no hubo nadie a quien fuera posible echarle la culpa y el celo se enfrió. Nadie se opuso a la entrada ni a la salida, y cada ejemplar llegó a destino en el domicilio del suscriptor" (M., pág. 269). "Jamás traté de indagar a fondo este misterio": es evidente, nada sería más falso que considerar a los Filósofos y a la administración monárquica como dos fuerzas irrevocablemente enfrentadas en un combate sin tregua y sin piedad.

En 1752, ya Malesherbes había salvado por primera vez a la empresa. Los dardos eclesiásticos y parlamentarios se habían desencadenado entonces contra un joven sacerdote de Montauban, el abad de Prades, que había sostenido en la Sorbona una tesis para la licenciatura en teología. En un primer momento aprobada, la tesis es luego censurada y condenada a ser quemada por contener diez proposiciones heréticas. Ahora bien, el abad de Prades, privado de su grado y enviado a prisión, era el autor del artículo "Certi-

ambre" que debía aparecer en el segundo tomo de la *nciclopedia*, que estaba por salir de prensa. Haciendo re-er la condena del joven clérigo en la empresa enciclopédi- (cuyo primer tomo había sido severamente juzgado por la lesia, con los jesuitas a la cabeza), un decreto del Consejo, fecha 7 de febrero, prohíbe la salida de los dos primeros olúmenes por contener varias máximas "que tienden a estruir la autoridad real, a establecer el espíritu de inde-endencia y de revuelta y, en términos oscuros y equívocos, exaltar los fundamentos del error, de la corrupción de las costumbres, de la religión y de la incredulidad".[61]

En apariencia severo, el decreto, inspirado por Malesherbes, preservaba lo esencial dado que el privilegio otorgado a la obra no había sido revocado. Más aún, Malesherbes guarda en su propio domicilio los manuscritos de los volúmenes siguientes, amenazados de secuestro. La escena es referida por Madame Vandeul, la hija de Diderot, de la manera siguiente: "El Sr. Malesherbes avisó a mi padre que al día siguiente daría la orden de llevarse sus papeles y cajas. —Lo que Ud. me anuncia me aflige terriblemente; nunca tendré el tiempo necesario para trasladar todos mis manuscritos y, por otra parte, no resulta fácil encontrar, en veinticuatro horas, gente que quiera encargarse de ellos y en cuya casa estén seguros. —Envíelos todos a mi casa, respondió el Sr. Malesherbes, ¡aquí no vendrán a buscarlos! En efecto, mi padre envió la mitad de su estudio a la casa de la misma persona que había ordenado la inspección".[62] Del mismo modo, siete años más adelante, las altas autoridades del Estado son las que protegen la causa enciclopédica: el director de la Librería, al conceder, según Diderot, "una tolerancia tácita, inspirada en el interés nacional", para la publicación sin privilegio de la obra, y el lugarteniente general de policía (en este caso Sartine) al cerrar los ojos en cuanto a su comercio.[63]

Administración y justicia. Policía y comercio

Dos binomios de oposiciones —corrientes en la Francia del siglo XVIII— articulan el razonamiento de Malesherbes en sus *Mémoires sur la librairie*. El primero opone la justi-

cia a la administración pública, el segundo, la policía, al comercio. Según él, lo esencial es "dictar reglamentos sobre la Librería, que determinen hasta qué punto la administración pública se debe extender, dejando sin embargo, actuar libremente a la justicia" (M., pág. 85). Se debe hacer una separación nítida e indiscutible entre la "administración" del canciller y del Consejo, que sólo tienen autoridad para el otorgamiento de los permisos y privilegios y, por tanto, con respecto a los censores, y los derechos del Parlamento, que son los de la "justicia reglamentada", que resuelve las causas que le son sometidas por el ministerio público o los particulares. En cuanto a los asuntos de Librería, el desafío es, por consiguiente, la distribución de los poderes dentro del Estado monárquico y el temor mayor es que el Parlamento pueda usurpar las prerrogativas legítimas de la administración pública.

En varias oportunidades, Malesherbes manifiesta su inquietud frente a la manera como el tribunal soberano podría utilizar el control que se arroga sobre la Librería. Teme, ante todo, que los actos parlamentarios lleguen "a limitar hasta tal punto la autoridad del canciller en esta materia que realmente dependa del Parlamento la facultad de hablar al pueblo por vía de la prensa, facultad que sería muy peligroso dejar en manos de un cuerpo que ya tiene demasiado poder sobre la gente" (M., pág. 85). Más adelante indica que "si las pretensiones de este cuerpo son contrarias en algún sentido a la autoridad real, si no se lo cree totalmente imparcial respecto de cuestiones importantes, y si se cree que la prensa es una vía adecuada para remover las conciencias", resulta muy peligroso poner en sus manos armas que no será fácil arrancarle cuando se quiera" (M., pág. 91).

Aunque Malesherbes no utilice aún en este texto la expresión de "opinión pública", echando mano de términos como "la conciencia general de la nación", "los espíritus" o, por separado, "la opinión" y "el público", manifiesta una clara conciencia de las transformaciones del espacio político producidas a mediados del siglo XVIII. Los misterios del Estado, antes protegidos por el secreto del rey, en lo sucesivo son expuestos en la plaza pública por los diferentes partidos que intentan captar el apoyo de la opinión. Según

lesherbes, como en la misma época según Jacob-Nicolas reau[64], la monarquía debe salir a la palestra y movilizar recursos de la prensa para reconquistar una opinión ucida por el Parlamento. Por eso, resulta absolutamente cesaria la libertad de publicar temas de la administración pública: "Entiendo que los clamores de un público sometido sólo son temibles para los subalternos cuyas ltas pueden ser sacadas a la luz, y que jamás lo son para amo absoluto que sólo les presta la atención que él iere. Asimismo creo que esos clamores se escuchan también cuando se deja al público en la ignorancia, con la ferencia de que las mejores operaciones no pueden ser stificadas" (M., pág. 122), o aun: "Otras personas dicen ue hay operaciones financieras contra las cuales resulta eligroso permitir que se escriba por temor a las críticas; ero al ministro de finanzas no le faltarán nunca escritos a u favor que refuten fácilmente los sofismas en su contra. Y stoy inclinado a creer que las operaciones que un folleto uede dañar sin que otro folleto pueda destruir el efecto son operaciones viciosas" (M., pág. 126).

"La edad de la prensa", como dirá Malesherbes en las *Remontrances* de 1775, ha modificado de manera irremediable las condiciones de ejercicio del poder: proporcionó a la nación el "gusto y el hábito de instruirse por la lectura",[65] y, por tanto, la facultad de razonar y juzgar, y ha instaurado de hecho la publicidad del debate y de la crítica. A fines de la década de 1750, la evidencia se impone al administrador al servicio del rey, que invita al soberano a utilizar la experiencia de esa revolución: debe afirmar su autoridad movilizando a su favor los recursos de la prensa, ganando así los sufragios del público. Quince años más tarde, sirve de fundamento a las reivindicaciones del magistrado de los tribunales soberanos que denuncian el secreto de los procedimientos de la administración real.

La segunda tensión que estructura la reflexión de Malesherbes es la que resulta de las exigencias opuestas de la policía y el comercio. La formula explícitamente cuando cuestiona la legitimidad de los reglamentos que limitan el número de los talleres tipográficos: "Así pues, lo que sería más ventajoso para la imprenta, considerándola sólo desde el punto de vista del *comercio* sería dejarla en libertad de

acción. Considerándola desde el punto de vista de la *policía*, encontramos que más vale tener menos impresores" [las bastardillas son del autor] (M., pág. 147). La contradicción no es privativa de la Librería, sino que se refiere, por ejemplo, a todas las ideas sobre abastecimiento. Asegurar un suministro regular, evitar las especulaciones, implica, en efecto, multiplicar las prohibiciones que traban la libertad de los comerciantes de granos y de los molineros proveedores de harina. Sin embargo, al privilegiar de este modo a la policía, se corre el gran riesgo de desalentar las iniciativas negociadoras apartándolas de los mercados urbanos. En consecuencia, hay que confiar en el libre juego de la competencia, en el principio de un mercado abstracto, definido únicamente por la ley de la oferta y la demanda, y no ya por las restricciones y controles que pesan sobre las transacciones efectuadas en esos espacios obligados que son los puertos y los mercados. Pero en ese caso, liberado de todo obstáculo, el comercio se ve tentado de buscar ganancias excesivas, de aumentar los precios más allá de lo razonable y, por tanto, de desagradar al pueblo de los consumidores. Desgarrada entre estos dos peligros, la monarquía jamás pudo zanjarlos, alternando las tentativas de liberalización del comercio de granos (por ejemplo en la década de 1760 o con Turgot en 1774) con la vuelta a la reglamentación policial.[66]

La comparación entre el grano y el impreso, entre el pan y el libro es doblemente válida. Por un lado, ninguna de esas mercaderías es un producto ordinario. Si Galiani afirmaba que el pan "pertenece a la policía y no al comercio",[67] d'Hémery, el inspector de la Librería, lo imita al manifestar: "Nada más contrario al bien del gobierno que considerar a la librería como objeto de comercio".[68] Por otra parte, aun cuando unos tengan una corporación y otros no, comerciantes libreros y comerciantes de granos comparten, en el fondo, una misma lógica económica, deseando a la vez la libertad y la protección, la posibilidad de emprender negocios sin obstáculos y la seguridad aportada por el patrocinio de las autoridades que conceden autorizaciones y favores y preservan de las ambiciones competitivas. El régimen de los privilegios y de los permisos, el sistema de la censura previa, la organización de la policía del libro explican, sin duda,

so que une de manera estable al comercio del librero y a administración monárquica. Pero esto último obedece almente a una realidad más profunda: una mentalidad nómica del Antiguo Régimen que considera que emprender negocios es siempre emprenderlos a costa del prójimo, e conjuga sin problemas la reivindicación de la libertad comercio y la búsqueda del privilegio, que asocia las peculaciones más audaces a la dependencia aceptada de en grado.

Entre la severidad policial y la libertad consentida, alesherbes casi no vacila. Su preferencia apunta claraente a la segunda política: "No es en el rigor donde hay ue buscar el remedio; es en la tolerancia. El comercio de los bros está en la actualidad demasiado extendido, y el públio es demasiado ávido para poder obligarlo en cierto punto especto de un gusto que ha llegado a predominar" (M., pág. 04). La tolerancia es triplemente necesaria. Ante todo, es a condición para que las prohibiciones sean respetadas: "En consecuencia no conozco sino un modo de hacer cumplir las prohibiciones: es hacer muy poco" (M., pág. 104), o: "Todo mi sistema de administración está basado en el hecho de que hay que tolerar muchos pequeños abusos para impedir los grandes" (M., pág. 110). Y además, sólo la tolerancia puede suprimir los fraudes provechosos de los libreros extranjeros que introducen en el reino, gracias a complicidades interesadas, los libros que está prohibido imprimir en él. En fin, de la libertad de publicar ampliamente concedida depende el progreso de las ciencias, de las costumbres y del ser humano. Hay que restringir la censura a algunas categorías de obras: los textos que cuestionan la autoridad del rey, los libros obscenos (cuidadosamente discriminados de los que son, en último caso, "libres" y "licenciosos", que más vale tolerar tácitamente) y las "obras que se oponen a los fundamentos de la religión".

Fiel al estilo cartesiano, que excluía las verdades de la fe y los principios del Estado del ejercicio de la duda metódica, Malesherbes traza las fronteras del dominio de la censura legítima. Un trazado que, por lo demás, va acompañado de una ironía reveladora de sus verdaderos pensamientos: "Por lo demás, [la teología] no es una ciencia susceptible de progreso. La unidad, la simplicidad, la constancia, son sus

principales atributos. Toda opinión nueva es al menos peligrosa y siempre inútil. Que no se tema entonces que el rigor de los censores impida los esfuerzos intelectuales de los teólogos para perfeccionarse. La ciencia de la religión ha adquirido toda su perfección a partir del momento en que nos fue dada, y el gusto de los descubrimientos siempre le ha sido perjudicial" (M., pág. 129-130).

Para todos los otros temas, la tolerancia debe ser total, implicando a cambio la eventual comparecencia de los autores ante la "justicia reglamentada". Esa libertad es requerida por el funcionamiento mismo de la "república de las letras" (la expresión está en el texto de Malesherbes), y se mide con la misma vara que "lo que se observa en el orden judicial": "Cada filósofo, cada disertador, cada hombre de letras debe ser considerado como un abogado al que siempre hay que escuchar, aun cuando invoque principios que creemos falsos. Las causas se defienden a veces durante siglos: sólo el público puede juzgar y, a la larga, juzgará siempre bien cuando haya sido suficientemente instruido" (M., pág. 118). Se da así una primera formulación de la identificación del público con un tribunal, antes que durante la década de 1770 (tal como lo hemos visto en el capítulo anterior), esa comparación, ya común, sufra algún cambio, vistiendo a los hombres de letras con la toga del juez que pronuncia las sentencias del público, más que con la del abogado que se somete a sus veredictos.

Los reglamentos de la Librería

Al pasar de la administración de la censura a las medidas policiales que deben regir la imprenta y la edición, Malesherbes propone la revisión de los tres textos que las reglamentan, a saber, el *Règlement du Conseil pour la librairie et imprimerie de Paris* de febrero de 1723, conocido con el título de *Code de la librairie*; la *Déclaration concernant les imprimeries* de mayo de 1728, promulgada poco tiempo después por iniciativa de los parlamentarios leales que permanecieron en el tribunal después de la dimisión o el exilio de sus colegas, y la *Déclaration* de abril de 1757 que estipulaba en su artículo primero que "todos aque-

que estén convencidos de haber compuesto, hecho comer e imprimir escritos tendientes a atacar la religión, a mover las conciencias, a atacar nuestra autoridad y a turbar el orden y la tranquilidad de nuestros estados, rán castigados con la muerte". Una severidad tan extrenda, movida por el interés inmediato de los magistrados ue "eran continuamente difamados en los folletos hechos a vor de aquellos que habían renunciado y de los exiliados" nía que ser inoperante. No graduaba la culpabilidad, confundiendo impresores clandestinos e impresores autorizados, maestros y operarios, impresores y libreros, que sin mbargo merecían códigos desiguales; y preveía una pena desproporcionada al delito: "La pena de muerte por un delito expresado de un modo tan vago como el de haber compuesto obras tendientes a remover las conciencias degradó a todo el mundo y no intimidó a nadie, porque se advirtió que una pena tan dura jamás sería cumplida" (M., pág. 137).

Las propuestas hechas por Malesherbes para paliar este incumplimiento y también las falencias de la reglamentación anterior, limitada a la pena capital, se organizan alrededor de tres ideas fundamentales que pueden introducir al funcionamiento de la librería del siglo XVIII, primer objeto de este capítulo. Contra la tradición que limitaba la cantidad de talleres tipográficos autorizados en cada ciudad, pero permitía su instalación en muchas ciudades, (142 según la encuesta ordenada por Sartine en 1764), Malesherbes sugiere una práctica inversa: restringir drásticamente la cantidad de ciudades con imprentas y aumentar la cantidad de éstas en las grandes ciudades. ¿Por qué? Porque "la policía sólo se puede hacer con solicitud en las ciudades donde hay intendentes". En las pocas ciudades "considerables" que no son sede de una intendencia, la policía del libro se debe confiar a un inspector de la Librería que podrá ser un magistrado, pero con la condición, no obstante, que su función esté ligada a su persona y no a su cargo, de modo tal que resulte bien visible la distinción fundamental que debe separar a la administración de la jurisdicción. La opinión de Malesherbes no se tomará muy en cuenta: la cantidad de ciudades que cuentan al menos con un taller no disminuirá en las últimas décadas del

Antiguo Régimen (son 149 en el *État général des imprimeurs du royaume* hecho en 1777 a pedido de Le Camus de Néville, nombrado nuevamente en la dirección de la Librería),[69] dejando así un semillero de prensas manejables para las impresiones clandestinas.[70]

Por otra parte, Malesherbes espera favorecer el control de la librería mediante un recurso múltiple —riguroso y sistemático— al escrito administrativo. Los impresores deberán llevar un registro exacto de sus comercios, registro que será enviado una vez por año al intendente, y que mencionará la cantidad de sus prensas en actividad, el nombre de los operarios que ocupan y el trabajo ejecutado diariamente.

En las grandes ciudades, donde la contratación de personal es muy irregular por estar sujeta a innumerables trabajos urbanos (anuncios, carteles, volantes, etc.), una lista única de operarios (directores de imprenta, correctores, cajistas, impresores), redactada por la cámara empresaria o por la autoridad de policía, podrá sustituir los registros llevados por los patrones. Esta lista contendrá obligatoriamente el nombre y los datos personales de la gente contratada por los maestros impresores y las reinscripciones anuales de todos los operarios que siguen empleados. Cada operario recibirá del administrador de la corporación un "permiso" extendido en un "papel impreso" con indicación de su nombre, datos personales y número de registro. Este permiso será presentado a requerimiento de los funcionarios de la cámara empresaria o de la policía. De esta manera la obligación de llevar una planilla exacta de los obreros empleados por los patrones haría más difícil la existencia de la mano de obra necesaria para las imprentas clandestinas. El registro será obligatorio también para todos los vendedores de libros que no sean libreros autorizados y, por ende, conocidos: no solamente los merceros y los vendedores ambulantes parisienses, sometidos a los reglamentos del Código de la Librería, sino también los "comerciantes de libros que tienen acceso a las casas particulares" y los comerciantes foráneos que frecuentan las provincias, hasta ese momento tolerados sin un verdadero control.

La minucia de las disposiciones burocráticas previstas

por Malesherbes apuntaba a establecer un control que no aseguraban ni la obligación de la autorización de licencia, resuelta por el Código de la Librería de 1723, que impedía a los operarios retirarse libremente de su empleo, ni los muy severos decretos de 1724 y 1732 que obligaban a los patrones a llevar una planilla semanal de sus operarios. Letra muerta durante un largo tiempo, pese al decreto de 1777 que retoma sus disposiciones, el proyecto refleja la firme voluntad de apuntalar una concepción nueva de la policía con una racionalidad administrativa que supone la creación de un archivo, técnicas de registro normalizadas y control gracias al escrito conservado y confrontado. El proyecto no es de naturaleza diferente a la del otro proyecto, casi contemporáneo, del inspector de la Librería Joseph d'Héméry, cuando se propone hacer fichas de los autores parisienses de su tiempo. Los 501 informes que redacta entre 1748 y 1753, transcriptos en formularios impresos uniformes (con seis apartados: nombre, edad, región, datos personales, domicilio y antecedentes) y clasificados por orden alfabético, son para él una herramienta valiosa en su caza de escritores peligrosos, libelistas avezados o en potencia.[71]

Entre la ley y la necesidad: los permisos tácitos

Malesherbes sugiere por último que se mantenga, aunque reformado, el uso de los permisos tácitos que —dice— "desde hace treinta años [...] se ha vuelto casi tan común como el de los permisos públicos" (M., pág. 159). Esta práctica nació de la contradicción entre la ley, que impide publicar obra alguna sin que estén impresos en ella el permiso y la aprobación que la autorizan, y la necesidad: "Hubo circunstancias en que no nos hemos atrevido a autorizar públicamente un libro. Cuando, sin embargo, sabíamos que no sería posible prohibirlo" (M., pág. 209). De ahí, que la administración haya otorgado permisos no previstos en los reglamentos, en un principio simplemente verbales y sin dejar rastros por escrito y luego registrados de modo camuflado, como es el caso de la "lista de las obras impresas en países extranjeros, cuya venta está permitida en Francia". El subterfugio no satisface a Malesherbes por cuanto prohíbe en-

tregar al librero-impresor un certificado de haber recibido un permiso, lo que es una fuente de abusos dado que algunos de ellos están preocupados pese a estar en regla y otros alegan, con falacia un permiso verbal jamás otorgado. Para conjugar la garantía necesaria al impresor y la imposibilidad de establecer los permisos tácitos mediante una declaración registrada, que comprometería a la autoridad del canciller y del rey, el director de la Librería propone "una vía oblicua": considerar "las obras permitidas tácitamente como obras para las cuales hay que otorgar un permiso sellado que aún no ha sido despachado" ...y que, por supuesto, no lo será jamás (M., pág. 212). Así, pues, el librero no estará obligado a imprimir en la obra un permiso que aún no ha recibido y, sin embargo, podrá presentar un certificado que deje constancia de que el texto que imprime ha sido examinado por los censores (cuyo nombre no se hará público) y autorizado tácitamente por la administración.

El proyecto no será adoptado, pero el recurso a los permisos tácitos irá en aumento: el promedio de los que se otorgan anualmente, que sólo es de 6 entre 1719 y 1729 y de 17 entre 1730 y 1746, pasa a 79 entre 1751 y 1763 y luego a 178 entre 1764 y 1786. En estos dos últimos períodos el total de las autorizaciones otorgadas representa el 59 y el 56% de los pedidos formulados, porcentaje que no es mucho menor que el de las solicitudes de privilegios y permisos emanados del soberano.[72] La razón de tal política es doble. Económica en primer término, como lo observa Malesherbes en la *Mémoire sur la liberté de la presse* que redacta en 1788: "el interés del comercio no permitía dejar que se enriquecieran a diario los libreros extranjeros, mediante la venta de esos libros, en perjuicio de los franceses" (M., pág. 247). Intelectual en segundo lugar, ya que "un hombre que sólo haya leído los libros que, en su origen, se publicaron con la protección expresa del gobierno [es decir con la garantía de un permiso sellado y registrado], tal como la ley lo prescribe, estaría a la zaga de sus contemporáneos en casi un siglo" (M., pág. 241). "Los magistrados ilustrados que habían sido los responsables de la Librería" (Malesherbes cita a d'Argenson y a Chauvelin, que lo precedieron) multiplicaron, pues, no sólo los permisos tácitos, sino también la simple tolerancia: "A menudo se sentía la necesidad de

lerar un libro y sin embargo, no se quería reconocer que se toleraba; por eso, no se otorgaba ningún permiso expreso [...] En este caso, se optaba por decirle a un librero que odía emprender su edición, pero clandestinamente; que la olicía fingiría ignorarlo y no la secuestraría; y como no se odía prever hasta qué punto esta situación irritaría al lero y la justicia, se le recomendaba estar siempre prepara- o para hacer desaparecer su edición en el momento en que e le advirtiera, y se le prometía hacerle llegar este aviso ntes de que se hiciera el allanamiento de su local. No sé uy bien qué nombre darle a este permiso cuyo uso se ha vuelto común. En realidad, sólo son garantías de impunidad" (M., pág. 249). Mediante esa "garantía", por ejemplo, Malesherbes protegió en 1762 la publicación y la venta del *Émile* antes de la condena del libro resuelta por el Parlamento y del decreto de arresto del autor.[73]

La administración de la edición en el Antiguo Régimen se basaba pues en una paradoja peligrosa, demasiado liberal en su censura, demasiado represiva en su laxismo. En su *Mémoire sur la liberté de la presse* de 1788, Malesherbes diagnostica con lucidez los efectos corrosivos de ese sistema. Por un lado, llevó al Estado a minar su propia autoridad puesto que, con los permisos tácitos, "el propio gobierno es el que revela a los libreros e impresores que pueden contravenir una ley determinada" (en este caso la obligación de publicar en cada obra el permiso que la autorizaba) y que con su mera tolerancia el lugarteniente general de policía es quien "los alienta a tomar medidas para eludir las investigaciones de la justicia" (M., pág. 248 y 250). Por otro lado, hizo que se considerara intolerable la severidad vigente, tanto más cuanto que se aplicaba en una época en que todo, o casi todo, se imprimía libremente y se vendía públicamente. "El mal que con paciencia se soportaba por ser inevitable parece insoportable tan pronto se concibe la idea de sustraerse a él. Todo cuanto se suprime entonces de los abusos parece dejar más al descubierto lo que queda de ellos y hace que se los juzgue más humillantes: el mal ha disminuido, es verdad, pero la sensibilidad es más viva":[74] este análisis de Tocqueville describe a la perfección las expectativas y las frustraciones generadas por un régimen editorial que había establecido la tolerancia contra la ley.

Por lo tanto, la práctica de la dirección de la Librería casi había satisfecho el deseo expresado por Diderot al final de su informe sobre la libertad de prensa: "Pienso pues que es útil para las letras y para el comercio multiplicar hasta el infinito los permisos tácitos, no poniendo en la publicación y distribución de un libro sino una suerte de decoro que satisfaga a los intelectos menores" (D., pág. 88). Los argumentos que desarrollaba eran los mismos de Malesherbes, con el agregado de su estilo elocuente. Las prohibiciones son ineficaces y ruinosas. Ineficaces, porque se vuelven contra sí mismas: "Veo que cuanto más severa es la proscripción más sube el precio del libro, más excita la curiosidad de leerlo: es más comprado, más leído. ¡Y cuántos libros que la mediocridad condenaba al olvido fueron dados a conocer gracias a la condena! Cuántas veces, de haberse atrevido, el librero y el autor de una obra amparada por un privilegio no habrían dicho a los magistrados de la policía: "¡Señores, por favor, un simple decreto que me condene a ser lacerado y quemado a los pies de vuestra escalera!". Cuando se proclama la condena de un libro los obreros de la imprenta dicen: "¡Una edición más!" (D., pág. 87). Ruinosas por cuanto benefician sobre todo a los libreros extranjeros, quienes se apoderan de los títulos prohibidos y, pase lo que pase con los controles, los introducen en el reino. "Cerrad, señor, [*i. e.* Sartine, quien sucedió a Malesherbes en la dirección de la Librería], todas vuestras fronteras con soldados; armadlos de bayonetas para eliminar todos los libros peligrosos que se presenten y esos libros, disculpadme vosotros la expresión, les pasarán entre las piernas o les saltarán por encima de la cabeza, y llegarán hasta nosotros" (D., pág 81). De ahí las recomendaciones de Diderot: elegir a los censores entre los hombres de letras reconocidos por sus pares, otorgar con toda liberalidad los permisos tácitos y considerarlos verdaderos privilegios.

Privilegio de los libreros-editores y propiedad literaria

Este último punto recuerda el origen del texto de Diderot, escrito a pedido de los libreros parisienses para presentar sus quejas y defender sus derechos adquiridos

te el director de la Librería. Aquéllos, por lo demás, no se jarán seducir demasiado por el trabajo y reescribirán el forme censurándolo severamente antes de presentarlo a rtine con el título, *Representaciones y Observaciones a odo de Informe sobre el Estado antiguo y actual de la librería y en particular sobre la propiedad de los privilegios*, que marca bien la diferencia entre la intención de Diderot —defender la "libertad de prensa"— y la preocupación primera de los libreros parisienses: defender sus intereses, que ellos consideran amenazados por la posible supresión de la continuidad de los privilegios. En efecto, en 1761, un decreto del Consejo –que había transferido el privilegio para la publicación de las *Fables* de La Fontaine del librero que lo había comprado a dos de los descendientes del fabulista– había inquietado a la comunidad parisiense, preocupada desde ese momentos por reafirmar la legitimidad del privilegio que da un derecho exclusivo y perpetuo al librero que lo haya obtenido para un libro dado.

De ese pedido de los libreros de la capital derivan las tensiones de que está preñado el informe de Diderot. En efecto, en ese informe, el escritor se convierte en defensor de los privilegios del librero mientras que la *Enciclopedia* se muestra generalmente hostil a los monopolios comerciales y manufactureros, considerados como obstáculos para el libre juego de las leyes económicas. El propio Diderot señala él mismo esta embarazosa contradicción: "Sería una paradoja muy extraña, en una época en que la experiencia y el sentido común coinciden en demostrar que toda traba es perjudicial para el comercio, sostener que sólo los privilegios pueden favorecer la edición. Con todo, nada es más cierto. Pero no nos dejemos dominar por las palabras" (D., pág. 39). Por otra parte, sustenta la necesidad de un control policial estricto de la edición, proponiendo reducir la cantidad de libreros autorizados, mientras que se lo sabe proclive a la abolición de las corporaciones de oficios. En fin, y ésta no es la menor de las paradojas, se convierte en abogado celoso de las reivindicaciones de los libreros parisienses con quienes, sin embargo, sus relaciones jamás han sido fáciles. En ocasión de cada uno de los tratados o contratos sucesivos celebrados con los editores de la *Enciclopedia*, Le Breton, David y Briasson (en 1747, 1754,

1759 y 1762) consigue —no sin dificultades— arrancar mejores condiciones para aquéllos de quienes se considera asalariado y a los que llama "corsarios".[75] La crisis estallará al año siguiente, en 1764, al darse cuenta de que Le Breton había censurado, sin decir nada, algunos artículos después de la corrección de las pruebas.

No basta con alegar que el informe de Diderot es la obra de un autor asalariado para dar cuenta de estas contradicciones. En efecto, al poner su pluma al servicio de los libreros parisienses, Diderot intenta establecer de una manera más segura los derechos de los escritores y proteger sus intereses. Para ello, debe primero identificar el privilegio con una propiedad y no con un favor otorgado por el poder real. Suprimir las ventajas que le son inherentes, en particular el monopolio de la publicación del título que cubre, sería "tratar el privilegio del librero como una gracia que se puede otorgar o denegar libremente y olvidar que sólo es la garantía de una verdadera propiedad que no se puede afectar sin cometer una injusticia" (D., pág. 58). Al retomar la argumentación de los informes antes redactados para sustentar las pretensiones de los libreros, Diderot da fundamento contractual a la propiedad literaria, libremente adquirida o vendida y en todo asimilable a una propiedad, mueble o inmueble: "Yo os pregunto, señor, si quien ha comprado una casa no tiene la propiedad y el usufructo exclusivo de esa casa" (D., pág. 40). Esa propiedad es, por consiguiente, imprescriptible, no pudiendo ser transferida ni dividida contra la voluntad de su tenedor. Sin embargo, se la debe distinguir de otros derechos exclusivos puesto que no reserva a un solo editor el derecho de imprimir libros en general ni sobre un tema en particular, sino que se refiere sólo a títulos en particular: "Se trata de un manuscrito, de un efecto legítimamente cedido, legítimamente adquirido, de una obra amparada por un privilegio que pertenece a un solo comprador, que no se puede transferir a un tercero, en todo o en parte, sin violencia, y cuya propiedad no impide componerla y publicarla hasta el infinito con el mismo objeto" (D., pág. 44).

Así limitado, el privilegio debe constituir el régimen ordinario de la edición. Para probarlo, Diderot enumera los efectos negativos de la "publicación por competencia", don-

los permisos lisos y llanos ya no acarrearían un derecho exclusividad. Los libreros correrán entonces el riesgo de uinarse por disminución de las ganancias, compartidas re las diferentes editoriales que se disputan el mercado. artes del libro caerán en un precipicio con la "emulación la economía", provocada por el deseo de publicar al nor costo posible: "Los libros pasarán a ser muy comu-, pero antes de diez años estarán en condiciones tan mentables en materia de tipos, papel y corrección, como de la *Biblioteca Azul*; excelente medio para destruir, en co tiempo, tres o cuatro manufacturas importantes" (D., g. 48-49). Y con una lógica mercantilista, será el Estado smo la víctima final de una evolución que dejará en anos de los extranjeros el monopolio de las ediciones lu-ativas alejando a los libreros franceses de una empresa masiado riesgosa: "Un tiempo más de persecución y de sorden y cada librero se abastecerá fuera del reino según caudal. Al no poder exponerse más a perder los adelantos su manufactura, ¿cómo podría ser más prudente? Pero el stado se empobrecerá con la pérdida de los obreros y la sminución de las materias primas que produce vuestro uelo, y enviaréis fuera de vuestras comarcas el oro y la lata que vuestro suelo no produce" (D., pág. 75)

Al afirmar así la necesidad del privilegio del librero, xclusivo e indestructible, Diderot se propone hacer recono-r la plena propiedad del autor sobre su obra. Dado que ste último, por lo general, no puede imprimir por su propia uenta ("llevar libros de ingresos y egresos, responder, ntercambiar, recibir, despachar ¡qué ocupaciones para un discípulo de Homero o de Platón!", D., pág. 45), necesaria-mente debe pasar por la voluntad del librero, pero el vínculo contractual que los une es justamente la prueba del derecho del escritor sobre su obra, "la porción más valiosa de sí mismo, la que no perece" (D., pág. 41). "Repito, el autor es dueño de su obra, si no, nadie en la sociedad es dueño de sus bienes. El librero la posee como fue poseída por el autor" (D., pág. 42). Así pues, la propiedad del escritor es la que da sustento a la legitimidad del privilegio y, a cambio, la imprescriptibilidad de este privilegio es la que, indirecta-mente, pone de manifiesto el derecho del autor.

La autonomía del campo literario

La estrategia de Diderot refleja, a su manera, la transformación de la condición de autor en las tres o cuatro últimas décadas del Antiguo Régimen. El modelo antiguo conoce dos situaciones: el escritor goza de una independencia económica que le es asegurada por su situación o su fortuna, o es el protegido de un patrón que, a cambio de su fidelidad, le asegura espacio y gratificaciones. En ninguno de los dos casos el hombre de letras vive de su obra. Así es como la gran mayoría de los 333 escritores supervisados por d'Hémery, cuyas ocupaciones se pueden identificar, se debaten entre estas dos situaciones. Más de la mitad (55%) se benefician con un ingreso que en nada depende de su actividad de escritores: el 12% son clérigos, el 17%, nobles, el 18%, hombres de leyes o de la administración pública y abogados, el 3%, profesores, el 2%, médicos y el 3%, rentistas. Una tercera parte ocupa puestos (como preceptores, periodistas, secretarios, bibliotecarios, etc.) que en general provienen de la benevolencia de algún protector. El resto, un 12%, está constituido por una población mixta de artesanos, criados y empleados modestos.[76]

Según el censo de los "hombres de letras" (es decir, de los autores que han publicado al menos un título), suministrado por *France littéraire* en 1784, estos dos grupos siguen predominando entre los 1.393 autores cuya situación socioprofesional queda indicada. Los clérigos suman un 20%, los nobles, un 14%, los abogados y funcionarios de la administración pública, un 15%, los médicos y boticarios, un 17%, los ingenieros y arquitectos, un 2%, los profesores, un 11%. Aquellos cuya profesión depende directamente de la protección real o aristocrática constituyen una minoría del 10%, lo que es inferior a las constancias de las fichas de d'Hémery y traduce un retroceso del patrocinio o, con mayores probabilidades, una diferencia en la definición misma de autor, más estrictamente literaria y filosófica para el inspector parisiense, y más abierta a las personalidades provinciales en la *France littéraire*.[77]

Sin embargo, el informe de Diderot registra la aparición de otro tipo de literato: el autor que espera subsistir con el "valor comercial" de sus producciones y, por tanto, de

contratos que celebra con los que las editan, y de las nuneraciones que por ese concepto percibe. "No sería ible enriquecerse pero se tendría un mayor desahogo si e dinero no estuviera distribuido a lo largo de muchos os, si no se evaporara a medida que se lo percibe y no tuviera ya malgastado cuando llegan los años, se acrentan las necesidades, la vista se extingue y la mente se gasta. Con todo, ¡es un estímulo! ¿Y cuál es el soberano bastante rico para suplantar este ingreso con sus liberalides?" (D., pág. 64): así pues, aun cuando se sigue considendo normal el antiguo vínculo que hace del príncipe unífico un protector de las letras, se afirma una nueva igencia que plantea el derecho del autor a una justa tribución de su tarea de escritor.

Pero para que este derecho sea reconocido, debe estar laramente establecida la propiedad del escritor sobre su anuscrito. De ahí el recorrido del razonamiento de Diderot ue funda la legitimidad de esta propiedad en la legitimiad de su cesión. De ahí también el vínculo obligado que él liscierne entre la posibilidad, para el autor, de obtener una usta remuneración y la existencia de leyes "que aseguren l comerciante la posesión tranquila y permanente de las bras que adquiere" (D., pág. 64). De este modo se aclara la lefensa un tanto paradójica que hace de los privilegios del librero y la razón por la cual ha aceptado poner su pluma al servicio de los libreros parisienses (quienes, por otro lado, no se lo agradecerán). En la antigua Librería, la independencia económica del escritor sólo puede resultar de la protección de los monopolios concedidos a los libreros que lo publican: "Dictad la abolición de estas leyes. Tornad incierta la propiedad del adquirente; y esta policía mal entendida recaerá en parte sobre el autor. ¿Qué beneficio obtendré yo de mi obra, sobre todo si mi reputación no es la que yo supongo, cuando el librero tema que un competidor —sin correr el riesgo de poner a prueba mi talento, sin afrontar los adelantos de una primera edición, sin abonarme honorario alguno—, aproveche continuamente, al cabo de seis años, o antes si se atreve, lo que él ha adquirido"?: "seis años" era la duración media de un privilegio no prorrogado por una renovación (D., pág. 64).

Del surgimiento de la "profesionalización" de los auto-

res así diagnosticado por Diderot, hay dos signos manifiestos. Por un lado, la cantidad de quienes carecen de una situación o un empleo, según las fuentes que los censan, va aumentando al correr del siglo: es el caso de 101 de los 434 escritores anotados por d'Hémery entre 1748 y 1753 (es decir, el 23%), y de 1.426 de los 2.819 autores computados dos por *France littéraire* en 1784 (es decir, el 50%). Es casi seguro que gran parte de estos autores sin profesión ni prebenda alguna traten de vivir, más mal que bien, de su obra. Entre sus filas se contratan los colaboradores necesarios para las grandes empresas de edición que se multiplican después de mediados de siglo (enciclopedias, diccionarios, "bibliotecas", colecciones, antologías, traducciones, etc.), y también los libelistas que alimentan las prensas extranjeras con panfletos incendiarios contra el gobierno, los grandes, la corte, la familia real o incluso contra el propio soberano.

Voltaire se convertirá en el perdonavidas cruel de "la desdichada especie que escribe para vivir". Sin una situación hecha y sin amor propio, la "chusma de la literatura" está atada de pies y manos frente a las exigencias de los libreros comerciantes: "Cien autores compilan para ganarse el pan, y veinte folletinistas hacen la antología, la crítica, la apología, la sátira de estas compilaciones, también con la idea de ganarse el pan porque no tienen oficio". Vivir de la producción literaria —o intentar hacerlo— no es digno de un autor que se precie de tal, sino que traduce un origen oscuro, un alma ruin y poco talento: "esa pobre gente se divide en dos o tres bandos y colectan como monjes mendicantes pero sin haber hecho votos; su sociedad sólo dura unos pocos días. Se traicionan como sacerdotes que buscan el mismo beneficio, aunque no tengan ningún beneficio que esperar. ¡Y éstos se llama *autores*! La desgracia de esta gente proviene del hecho de que sus padres no les han enseñado una profesión: éste es un gran defecto de la cultura moderna. Todo hombre del pueblo que puede educar a su hijo en un arte útil y no lo hace merece el castigo. El hijo de un engastador se hace jesuita a los diecisiete años. Lo echan de la sociedad a los veinticuatro porque el desorden de sus costumbres ha sido demasiado manifiesto. Se queda sin pan; se hace folletista, contamina la peor literatura y es

jeto del desprecio y el horror de la chusma misma. ¡Y tos se dicen *autores*!"[78]

Por otro lado, a partir de 1760, cambian los términos de contratos con los editores. Las cláusulas anteriores, que menudo estipulaban compensar al autor adjudicándole erta cantidad de ejemplares de su obra, que él podía galar a sus protectores (reales o virtuales) se reemplazan or otras que fijan una retribución en dinero, que era el recio pagado por el editor por la compra del manuscrito. Desde luego, las sumas abonadas varían mucho según los éneros y la reputación de los autores, pero aumentan desués de mediados de siglo, pudiendo llegar a 5.000 o 6.000 ibras. Los más favorecidos son los autores dramáticos, ado que se agrega un derecho sobre las recaudaciones de as representaciones (fijado en una novena parte y después le 1780, en una séptima parte por una pieza en cinco actos) la ganancia obtenida con la venta de la obra a un librero.[79] En el sistema fundado en la dependencia de la actividad ntelectual, hecha posible por los ingresos de una condición que nada tiene de literario o sometida a los vaivenes del patrocinio, se trazan así los lineamientos de un mercado literario que establece su propia escala de valores y crea las condiciones de una posible independencia para los hombres de letras.[80]

Estas transformaciones introducidas en la condición de autor son las que permiten la constitución de un verdadero campo literario que dispone de una autonomía relativa respecto de las determinaciones del mundo social y organizado según principios, jerarquías y desafíos que le son propios. En verdad, a partir del siglo XVII, entre 1635 y 1685, surgen —competitivas, por lo demás— instancias para la consagración de los escritores, que marcan una primera institucionalización del mérito literario: los salones y las academias, que rompen con el modelo enciclopédico del humanismo y distinguen al literato del erudito; el mecenazgo, que sustituye las obligaciones derivadas del vínculo de la clientela por el reconocimiento del talento; la aparición de un público más nutrido, que permite grandes logros, aparte de los votos de los doctos o de la corte, y promete, al menos en algunos géneros, derechos de autor muy respetables.

Pero esta red de instituciones, ¿basta para dar autono-

mía al campo literario? Indudablemente no, y esto por dos razones. Por un lado, las diferentes formas de consagración literaria están rigurosamente confiscadas y controladas por la monarquía, por ejemplo, la legitimidad académica captada por la Academia Francesa, el mecenazgo avasallado por las gratificaciones reales. Por el otro, la imposición del modelo aristocrático del escritor favorecido por su posición, al igual que la lógica del patrocinio, impide que se forme un mercado literario capaz de asegurar la independencia económica de los autores. La vida literaria de la edad clásica se encuentra pues directamente sometida a poderes, políticos o sociales, que le son ajenos.

Sólo se conquista cierta autonomía después de la primera mitad del siglo XVIII, cuando la aspereza de la rivalidad editorial, agudizada por la demanda de una nación hambrienta de lectura, y las ambiciones inéditas de los autores que sólo quieren vivir de su producción crean un mercado de obras que obedece sus propias leyes y retribuye directamente, sin escudarse en pensiones o prebendas, el trabajo del escritor. Uno de los seis decretos del Consejo que, con fecha del 30 de agosto de 1777, reforman la administración de la Librería en algunos puntos esenciales, lo reconoce a su manera. "Al reglamentar la vigencia de los privilegios en materia de edición", el decreto se aparta de los pedidos de los libreros-editores parisienses formulados por Diderot, porque define el privilegio como una "gracia fundada en la justicia" o un "usufructo de una gracia" y no como una "propiedad de derecho" y porque, no sólo no autoriza la continuidad indefinida de los privilegios, sino que prohíbe sus prórrogas, salvo cuando la edición haya aumentado en una cuarta parte como mínimo.

Innova, ante todo, al hacer una distinción entre la duración de los privilegios cuando son obtenidos por el autor en nombre propio: "gozará de su privilegio, para él y sus herederos directos, a perpetuidad" y cuando son otorgados a los libreros, en cuyo caso: "no podrán tener una vigencia inferior a diez años" pero sólo serán válidos "en vida de los autores, en caso de que éstos sobrevivan a la expiración de los privilegios". Aun cuando la posibilidad dada a los autores de convertirse ellos mismos en editores y vendedores de sus obras no pudiera ser utilizada por todos (recordemos las

servaciones de Diderot: "He escrito y varias veces he ublicado por mi cuenta. Y puedo asegurar, dicho sea de so, que nada se aviene menos que la vida activa del merciante con la vida sedentaria del hombre de letras", ., pág. 45), el decreto de 1777, al afirmar el derecho perpeuo y transmisible del autor sobre su obra (con la condición e no cederlo a un librero), abría camino al reconocimiento e la propiedad literaria, fruto de un "trabajo" —la palabra gura en el decreto— y fuente de ingresos.

A ello se añade un nuevo decreto del Consejo, promulado al año siguiente a pedido de la Academia francesa, que uprime las restricciones impuestas a la actividad editorial e los escritores. Dice, en efecto, que "todo autor que haya btenido en nombre propio el privilegio de su obra, no sólo ndrá el derecho de hacerla vender en su domicilio [era la nica posibilidad prevista por el decreto de 1777], sino que odrá asimismo, tantas veces como lo desee, hacer imprimir u obra, por su cuenta, por el impresor designado por él y acerla vender, siempre por su cuenta, por el librero que aya elegido, sin que los contratos o convenios que celebre ara imprimir o vender una edición de su obra se puedan eputar cesión de su privilegio".[82] De esta manera, se reconocía una práctica que algunos autores habían tratado de mponer, yendo incluso a juicio, contra las pretensiones de a corporación de impresores y libreros, que reivindicaba el stricto monopolio de la venta de las obras impresas.[83]

Por otra parte, el decreto de 1777 constituye un ámbito público de lo impreso, sin duda muy restringido aún, pero nuevo. En efecto, el decreto prevé que "todos los libreros e impresores podrán obtener, con posterioridad a la expiración del privilegio sobre una obra y a la muerte de su autor, un permiso para hacer una edición, sin que el mismo permiso otorgado a uno o varios pueda impedir a ningún otro obtener un permiso similar", lo que significaba instituir la libre competencia entre los libreros por los libros que ya no estaban cubiertos por un privilegio exclusivo. Destinada a favorecer a los libreros provinciales, víctimas "de los abusos y peligros" de los monopolios editoriales generosamente otorgados a partir del reinado de Luis XIV a sus poderosos rivales parisienses, la medida no alcanza demasiado su objetivo, tan deteriorada está la situación de los

editores fuera de la capital. Sin embargo, introduce una de las condiciones necesarias para la eclosión de un mercado literario abierto y competitivo.

La imprenta sojuzgada y emancipadora

A fines de siglo, las trabas mantenidas por la administración de la Librería en plena expansión de este mercado se vuelven insoportables. Damos como prueba el monólogo de Fígaro en el último acto de la comedia de Beaumarchais.[84] El relato de la vida atribuida a quien ha llegado a ser el "valet de cámara" del conde de Almaviva y el "conserje del castillo" de Aguas-Frescas tiene mucho que ver con la Librería. Bajo la apariencia de una España de ficción, Fígaro sacude todo el sistema monárquico de la censura y del control del impreso. De las cinco profesiones que abraza, luego de una infancia vivida entre los gitanos que lo han educado (evocación que se vincula al reconocimiento de la escena XVI del acto III, donde vuelve a encontrar en Marcelina a su madre y en Bartholo a su padre), tres son oficios relacionados con las letras. Cirujano que sólo tiene la posibilidad de establecerse como veterinario, decepcionado del patrocinio que ha traicionado sus esperanzas ("Aprendo química, farmacia, cirugía, ¡y todo el crédito de un gran señor apenas puede poner en mis manos una lanceta de veterinario!"), decide ser autor de teatro. Pero, para complacer a los "príncipes mahometanos", la censura prohíbe su pieza, "una comedia que exhibe las costumbres del harén". "Esta es mi comedia destruida": la exclamación suena como eco de la suerte que corriera *Las bodas de Fígaro*, escrita a partir de 1775, pero sometida al dictamen de seis censores sucesivos, que prohíbe su representación en la corte antes de que se la pueda interpretar, primero en casa del conde de Artois, en setiembre de 1783, en una fiesta de carácter privado, y luego en la ciudad, en abril de 1784, por los "actores franceses habituales del rey" que la habían aceptado cuatro años antes.

"Se plantea una cuestión sobre la naturaleza de la riqueza; y como no es necesario tener las cosas para razonar acerca de ellas, no teniendo un techo, escribo sobre el valor

dinero y sobre su producido neto"; la irónica referencia a oda de la economía política, alimentada por las contro- ias que contraponen a mercantilistas, fisiócratas y libe- s, hace de Fígaro uno de esos muchos libelistas, produc- s de obras de actualidad. Pero esta vez el escritor no hace frente a los censores: "enseguida veo, desde el do de un carruaje, que se baja para mí el puente de una aleza en cuya entrada dejan la esperanza y la libertad". texto juega aquí con una imagen fuertemente arraigada la conciencia colectiva de los lectores de fines del siglo III: la de la Bastilla, considerada el símbolo mismo de un potismo deshonroso. Los libros que denuncian los horro- s de la prisión real se cuentan entre los principales best- llers de la época. Es así como, entre 1782 y 1784, en el omento mismo en que se representa la obra de Beaumar- ais, un vendedor de libros prohibidos llamado Mauvelain ce circular solamente en la ciudad de Troyes 30 ejempla- s de las *Mémoires sur la Bastille* de Linguet, publicados 1783, 21 de la obra de Mirabeau de 1778, *Des lettres de chet et des prisons d'État*, 18 de las *Remarques historiques anecdotiques sur le Château de la Bastille* de Brossays du rray (1774) y también 18 de *Mémoire sur les maisons de rce*.[85] Estos panfletos, como muchos otros, difunden am- liamente el repudio de la arbitrariedad con que los "pode- osos por cuatro días" —como dice Fígaro, echando así la ulpa a los ministros— escarnecen los derechos legítimos de os individuos y la necesaria libertad de las opiniones. For- an una poderosa imaginería que hace de la prisión real el ntro detestado de la arbitrariedad cruel, de la opresión árbara, de los tormentos atroces.[86]

El motivo literario no carece de sostén, puesto que entre 1750 y 1779 los encarcelamientos "por asuntos rela- cionados con la Librería" alcanzan su máxima expresión. Sólo en esos treinta años, 383 de los 941 libreros, impreso- res, operarios, vendedores ambulantes y autores encerrados por estos delitos entre 1659 y 1789 (es decir un 40%) cono- cieron la prisión del Estado, lo que representa, a pesar de todo, más de 100 prisioneros por década. Los autores (libelistas, panfletistas, periodistas) constituyen más de la tercera parte (141 sobre 183) de los encarcelados en esas tres décadas. En verdad, la estadía en prisión es en general

breve, más prolongada, por otra parte, para los escritores (una media de más de seis meses después de 1750) que para los hombres y mujeres vinculados al libro (menos de cien días). Pero el total de los que fueron apresados por haber escrito, impreso o vendido textos prohibidos constituye sin embargo un 40% de la población de la fortaleza parisiense en la segunda mitad del siglo (con excepción de la década de 1780, que conoce el retroceso tanto de la cantidad de quienes fueron encarcelados como de la proporción de quienes lo fueron por algún delito de edición). La cifra basta para probar que la tolerancia de que hace alarde la administración de la Librería no excluye en modo alguno el rigor represivo. En efecto, cuando Malesherbes era director de la Librería y, como hemos visto, un director en connivencia con los Filósofos, empezó a aumentar la cantidad de personas encarceladas que se dedicaban al libro.[87]

Liberado, Figaro intenta por tercera vez vivir de su talento de escritor: "Sigo aguzando mi pluma, y pregunto a todos de qué se trata". Será periodista y anunciará un "escrito periódico" porque "se instauró en Madrid un sistema de libertad para la venta de las producciones, que se extiende incluso a las de la prensa; y con tal que yo no hable en mis escritos ni de autoridad, ni de culto, ni de política, ni de moral, ni de hombres de buena situación, ni de personas influyentes, ni de la ópera, ni de otros espectáculos, ni de nadie que se interese por algo, puedo imprimir todo libremente con el control de dos o tres censores". Pero su *Journal inutile* muere incluso antes de nacer puesto que viola los privilegios ya otorgados: "Veo alzarse contra mí miles de pobres diablos en el periódico; se me suprime, y héme aquí otra vez sin empleo".

Desalentado en su carrera literaria, sintiéndose traicionado de nuevo por el patrocinio ("La desesperación se iba a apoderar de mí; se piensa en mí para un puesto, pero por desgracia yo era apto para eso: hacía falta un matemático y fue un bailarín quien lo obtuvo"), Fígaro abandona los desengaños de las esperanzas honestas por las ganancias del juego, que lo son menos: "Ya sólo me restaba robar; me hago banquero de faraón. Entonces, ¡buena gente!, como en la ciudad y las personas *comme il faut* me abren gentilmente su casa, reteniendo para ellas las tres cuartas partes de las

ganancias". Volvemos a encontrar aquí el tema que abre el monólogo, cuando Fígaro se compara con el conde, a saber, la denuncia, no de la desigualdad de las jerarquías y las situaciones, aceptada como necesaria para evitar que la monarquía degenere en despotismo, sino de las conductas que hacen poco caso de los requisitos que implica el privilegio. Al abandonar una vez más su profesión, luego de un suicidio abortado, Fígaro vuelve a su primer oficio ("retomo mi maletín y mi cuero inglés"). Los resultados se ven en *El barbero de Sevilla* y en *Las bodas de Fígaro*.

El blanco principal de la crítica expresada en el importante monólogo de Fígaro es pues el régimen de la Librería —con su censura previa— en manos del poder, sus privilegios y sus monopolios que terminan con las nuevas iniciativas, y el rigor de su policía. En consecuencia, apelar a la libertad de prensa es querer el desmantelamiento de un sistema que traba la "libertad de decir" y que, en lugar de traducir la fuerza del gobierno, traiciona su vulnerabilidad. ("¡Cómo me gustaría tener a uno de esos poderosos por cuatro días, tan superficiales respecto del mal que disponen, cuando una gran desgracia ha aplacado su orgullo! Le diría... que las tonterías impresas sólo tienen importancia ahí donde se entorpece su circulación; que sin la libertad de criticar no hay elogio halagador; y que sólo los hombres insignificantes temen los escritos insignificantes.") Ahora bien, reivindicar la desaparición de las instituciones que sostenían la administración de la Librería es también defender la independencia de la actividad literaria. Fundador en 1777 de la Oficina de Legislación dramática, que se proponía proteger los intereses de los autores de teatro frente a las pretensiones de los actores de la *Comédie Française*, defensor tenaz de los derechos de los escritores, Beaumarchais reúne así, en la palabra de Fígaro, la legitimidad de la carrera de las letras y la libertad de publicar, que es su condición principal.

La Librería está, pues, encadenada y debe ser liberada de las coacciones que la traban y de los controles a que la someten. Pero si esta liberación es pensable lo es únicamente porque el progreso de la Ilustración se ha podido apoyar en un arte que disipa todos los errores y revierte todos los avasallamientos. Condorcet, en plena Revolución, después

que otros (pensemos en la *Histoire de l'origine et des premiers progrès de l'imprimerie*, publicada por Prosper Marchand en La Haya, en 1740), celebra esta fuerza indomable: "Por último, la imprenta, ¿no ha liberado, acaso, la instrucción de los pueblos de todas las cadenas políticas y religiosas? En vano uno u otro despotismo habría invadido todas las escuelas; en vano habría fijado invariablemente, por medio de instituciones severas, con qué errores prescribía contaminar los intelectos, con qué verdades ordenaba preservarlos; en vano las cátedras, dedicadas a la instrucción moral del pueblo o a la de la juventud en la filosofía y en las ciencias, serían condenadas a transmitir siempre una doctrina favorable al mantenimiento de esta doble tiranía: la imprenta puede aún difundir una luz independiente y pura. Esta instrucción, que todo hombre puede recibir a través de los libros, en el silencio y la soledad, no puede ser universalmente corrompida: basta que exista un rincón de tierra libre que la prensa pueda cubrir con sus publicaciones".[89] ¿Es de este "rincón de tierra libre" de donde han venido los textos que demolieron el antiguo edificio? Y, en realidad, los libros, ¿hacen revoluciones?

4
Los libros, ¿hacen revoluciones?

Los libros, ¿hacen revoluciones? En lo que se refiere a los tres autores cuyo pensamiento hemos recorrido en el primer capítulo de este libro la respuesta a esta pregunta no deja lugar a duda. Veamos lo que dicen. Tocqueville: "Esta circunstancia, tan nueva en la historia, de toda la educación política de un gran pueblo, hecha en su totalidad por los hombres de letras fue, quizás, lo que más contribuyó a dar a la Revolución francesa su genio propio y a hacer que de ella brotara todo lo que vemos. Los escritores no sólo proporcionaron al pueblo que la hizo sus ideas; le dieron su temperamento y su humor. Con su gran disciplina, en ausencia de otros conductores, en medio de la ignorancia profunda en que se vivía habitualmente, toda la nación, al leerlos, termina por adquirir los instintos, el ingenio, los gustos y hasta los defectos naturales de aquellos que escriben; de tal suerte que, cuando por fin tuvo que actuar, transfirió a la política todas los hábitos de la literatura".[90]

Taine: "La filosofía se insinúa y desborda por todos los medios públicos y secretos, por los manuales de impiedad, las *Teologías portátiles* y las novelas lascivas que se llevan escondidas, por los versos picarescos, los epigramas y las canciones que cada mañana son la novedad del día, por los folletines de la feria y las arengas de academia, por la tragedia y por la ópera, desde comienzos hasta fines de siglo, desde el *Edipo* de Voltaire hasta el *Tarare* de Beaumarchais. Al parecer la filosofía es lo único que hay en el mundo; al menos está en todas partes e inunda todos los géneros literarios; ya no preocupa saber si los deforma, hasta que le sirvan como canales".[91]

Por último, Mornet dice: "La filosofía permitió a aquellos que querían intervenir en política discurrir sobre el tema. Sin duda, en todas las épocas del Antiguo Régimen,

incluso en los tiempos en que la censura era más severa y más eficiente, circularon panfletos; pero eran más o menos raros y su difusión era más o menos ardua. Por el contrario, después de 1770 y sobre todo después de 1780, la libertad de escribir reclamada por los filósofos es, de hecho, casi completa [...] Es por eso que los centenares de libelos publicados sin ninguna intención filosófica o los tratados más anodinos fueron una de las causas que incidieron con mayor intensidad en la opinión; expusieron ante ella los problemas políticos e hicieron que se habituara a reflexionar al respecto".

Una misma idea subyace en estos tres juicios: que la lectura está investida de un poder de persuasión tan fuerte que es capaz de transformar por completo a los lectores y de hacer que sean como los textos lo quieren. De ahí que los tres autores, con diferentes modalidades, tengan una manera idéntica de comprender la formación prerrevolucionaria de la opinión como un proceso de interiorización, de parte de lectores cada vez más numerosos a lo largo del siglo, de las maneras de pensar propuestas por los textos filosóficos. Vehiculizadas por el escrito impreso, las nuevas ideas conquistan los espíritus, modelan los modos de ser, suscitan los interrogantes. Si los franceses de fines del siglo XVIII hicieron la Revolución es porque, previamente, habían sido transformados, "hechos" por los libros, libros que transmitían un discurso abstracto, alejado de la vida real y que, al criticar la tradición, socavaban el poder de las autoridades. Esta es la hipótesis de la cual hay que partir, sin perjuicio de demostrar en el trayecto ciertas dudas al respecto.

Lectores multiplicados

Veamos, primero, los datos más concluyentes. Nos indican que para lectores más numerosos y más ávidos los libreros proponen una producción profundamente transformada. En lo que se refiere a los lectores, el hecho esencial, sin duda, no es tanto la progresión global del porcentaje de alfabetizados (que pasa del 29 al 47% para los hombres y del 14 al 27% para las mujeres entre 1686-1690 y 1786-1790), sino la mayor presencia del impreso en medios socia-

os que antes casi no poseían libros. En efecto, en el transurso del siglo aumentan tanto el porcentaje de propietarios de libros —en particular en el mundo del artesanado y del pequeño comercio urbano— cuanto la importancia de las "bibliotecas" que se poseen. En París, mientras que sólo el 10% de los inventarios posteriores al fallecimiento de criados y el 13% en el caso de los operarios mencionan la existencia de libros a comienzos del siglo XVIII, en 1780 es del 40% y 35%, respectivamente. En las ciudades del Oeste, el porcentaje de los inventarios que señalan la presencia de obras pasa, entre fines del siglo XVII y mediados del siglo XVIII, del 10 al 25% en las sucesiones con un patrimonio inferior a 500 libras, de menos del 30% a más del 40% en las que ese patrimonio es de 500 a 1.000 libras, del 30 al 55% en las que es de 1.500 a 2.000 libras y del 50 al 75% en las que se calcula en más de 2.000 libras. Al mismo tiempo, se acrecienta la importancia de las colecciones: entre fines del siglo XVII y la década de 1780, el tamaño medio de las bibliotecas de la burguesía pudiente se eleva de la franja de 1 a 20 volúmenes a la de 20 a 100 volúmenes, el de las bibliotecas eclesiásticas de la franja de 20 a 50 volúmenes a la de 100 a 300 volúmenes, el de las bibliotecas de los nobles y magistrados, de la franja de 1 a 20 volúmenes a la de más de 300 volúmenes. Si bien no todos los nuevos alfabetizados son compradores de libros en potencia (sobre todo en el campo, donde el material impreso llevado por los vendedores ambulantes sigue siendo relativamente pobre), en la ciudad, al menos, el mercado del libro se amplía y más lectores reclaman más textos.[93]

Para satisfacer su demanda, que a menudo excede de sus medios, nuevos negocios les permiten leer sin comprar; por ejemplo, los salones de lectura abiertos por los libreros después de 1760 o los negocios y puestos que alquilan libros. En los salones de lectura, a cambio de un derecho anual de diez o veinte libras, los abonados encuentran, para leer allí o para tomar en préstamo lo que no pueden adquirir: las gacetas y los diarios cuya suscripción es muy costosa, las grandes obras de referencia (diccionarios, enciclopedias, almanaques, etc.), las novedades literarias y filosóficas. Al permitir leer mucho sin gastar demasiado y ofrecer discretamente las obras prohibidas, la fórmula tiene éxito,

en París y en provincias, y atrae a una clientela numerosa de miembros de las profesiones liberales y de negociantes, de estudiantes y de docentes, incluso de artesanos bien establecidos.[94] Los que alquilan libros, por su lado, consiguen libros para los parisienses en el día, o incluso en el momento, dado que, como lo observa Louis-Sébastien Mercier en su *Tableau de Paris* (que a menudo nos servirá de guía en este capítulo): "Hay obras que provocan tal efervescencia que el librero está obligado a fragmentar el volumen en tres partes para poder atender la urgencia de los múltiples lectores; en ese caso se paga no ya por día sino por hora".[95] Instalados en pequeños negocios o al aire libre, los *"bouquinistes"* llegan, sin duda, a los lectores más populares, que devoran novedades y folletos en el espacio abierto de la gran ciudad. Las colecciones que aparecen en los inventarios de los notarios, aunque sean más abundantes y más frecuentes en las últimas décadas del Antiguo Régimen, sólo dan, pues, una idea insuficiente del hambre de lectura que atormenta incluso a los ciudadanos menos acaudalados.

Una producción transformada

A estos lectores multiplicados, la Librería del siglo ofrece una producción transformada en sus bases fundamentales. El más espectacular de los cambios registrados en las solicitudes de permisos públicos (privilegios o permisos simples) está dado por el retroceso y luego por la caída del libro de religión. Mientras que las obras religiosas, sin discriminar las categorías, constituían la mitad de la producción impresa parisiense a fines del siglo XVII y una tercera parte en la década de 1720, sólo llegan a una cuarta parte a principios de los años 1750 y a una décima parte en la década de 1780. Como el sector de las otras grandes categorías bibliográficas (derecho, historia, letras) permanece más o menos estable a lo largo de todo el siglo, las ciencias y las artes, cuyo porcentaje se duplica entre 1720 y 1780, son las grandes beneficiarias de la retracción del libro de liturgia y devoción. Tanto más cuanto que, en los permisos tácitos, se llevan la mejor parte: si bien en la década de 1750 sólo reúnen la cuarta parte de los pedidos, aventaja-

das por las letras, a principios de la década de 1780 van a la cabeza, con más del 40%. Constituida por las ciencias en cuanto a los permisos con sello real y por la política en cuanto a los permisos tácitos, esta categoría, en su progreso pujante, propone a los lectores una doble ambición: en primer lugar, de descripción y de conocimiento, pero también de crítica y de reforma.[96]

Los libros publicados con la protección de un permiso, público o tácito, sólo constituyen, sin embargo, parte de las lecturas propuestas a los franceses del siglo XVIII. En efecto, en el reino circulan, y en muy gran escala, los libros que los profesionales del libro definen como "filosóficos". Impresas por sociedades tipográficas instaladas fuera del reino (en Suiza o en los principados alemanes), introducidas clandestinamente y vendidas de incógnito, prohibidas y perseguidas por las autoridades reales, las obras que las relaciones comerciales y los catálogos secretos califican de "filosóficas" son portadoras de una mercancía heterogénea. La constituyen tres repertorios: por un lado, los textos estrictamente filosóficos —en el sentido que damos a este término— que hacen la crítica de la moral y la política, las creencias y las autoridades; por el otro, la literatura pornográfica, compuesta de sus clásicos pero también de nuevas obras; por último, todo un conjunto de sátiras, libelos y crónicas escandalosas cuyos relatos sensacionalistas denuncian la arbitrariedad y la corrupción de los poderosos. Estos "libros filosóficos" que la policía conoce como "malos libros" son de un comercio peligroso. Todos aquellos que los transportan, los almacenan o los distribuyen, corren serios riesgos: la confiscación de los libros, la prisión, las galeras. Y aun cuando estén fuera del alcance de los funcionarios del soberano francés, los editores residentes fuera del reino pueden, a veces, desencadenar la furia de los poderes protestantes que los gobiernan. De ahí la discreción necesaria para hacer fracasar los controles (o corromper a las autoridades); de ahí también el precio más alto de los "libros de filosofía", en general dos veces más caros que los demás.[97]

La importancia de esta producción prohibida ha sido desestimada durante mucho tiempo por los estudios que se proponían reconstruir la circulación del libro sobre la base del tratamiento cuantitativo de los archivos administrati-

vos (en este caso los registros de permisos de impresión) o de los inventarios de bibliotecas hechos por los notarios al tasar las sucesiones. Los primeros excluyen todos los títulos de obras para las cuales los libreros no tenían la intención de solicitar un permiso (ni siquiera tácito) ¡tan seguros estaban de que serían rechazados por las autoridades!; los segundos no mencionan los títulos de obras que los herederos diligentes han sustraído antes de la confección del inventario para no mancillar la memoria del difunto. Mercier deja constancia de esa práctica cuando recuerda a los oficiales de justicia que dirigían las subastas: "Los libros licenciosos y las láminas obscenas son dejadas de lado por el oficial de justicia y no se venden públicamente; pero los herederos se las reparten, y venden sin escrúpulos el lecho, las camisas y la indumentaria de su padre".[98]

Las obras mencionadas en los registros de permisos públicos sólo indican, por tanto, parte de lo que podían leer los lectores del Antiguo Régimen. Si seguimos el ejemplo del año 1764, la parte de la producción ausente de los registros oficiales es muy considerable: de las 1.548 obras publicadas en francés ese año y hoy en día conservados, sólo el 40% figura en las solicitudes de autorización —permisos con sello real o permisos tácitos— dirigidas al director de la Librería. Cerca de las dos terceras partes de los libros han sido impresos, por consiguiente, al amparo de una autorización secreta y verbal, sin autorización alguna, o en franca violación de una prohibición.[99] Los libreros editores instalados fuera de las fronteras del reino se llevan la mejor parte en el mercado del libro sin permiso público. Mercier así lo subraya en su crítica virulenta de los censores reales: "Son los hombres más útiles a las prensas extranjeras. Enriquecen a Holanda, Suiza, los Países Bajos, etcétera. Son tan temerosos, tan pusilánimes, tan puntillosos, que no arriesgan su aprobación sino para las obras *insignificantes*. ¿Y quién podría culparlos por eso, puesto que responden personalmente de lo que han aprobado? Actuar de otro modo sería correr un peligro sin gloria. Como, a su pesar, están abrumados por un yugo ya ingrato, el manuscrito se escapa y va en busca de un país justo y de sabia libertad".[100] La observación no es sólo un motivo convenido y machacado; define una realidad editorial esencial puesto que, como dice

obert Darnton, "es posible que la mayor parte de los libros anceses publicados durante la segunda mitad del siglo aya salido de prensas situadas fuera de Francia".[101]

Libros plagiados, libros prohibidos

En esta producción ilícita es menester distinguir cuidadosamente dos grupos: por un lado los libros prohibidos, por el otro los libros plagiados. Al ser incautados a su entrada a la capital, el tratamiento que les aplican las autoridades, corporativas y policiales, es muy opuesto; mientras que los libros prohibidos son secuestrados y condenados a ser destruidos, las obras plagiadas (es decir, según la definición de la *Enciclopedia*, "impresos por alguien que no tiene el derecho de hacerlo, en perjuicio de aquel que lo tiene por haberle cedido el autor su propiedad; propiedad hecha pública y auténtica por Privilegio del Rey o por otros documentos judiciales equivalentes") son devueltas al remitente o si no, enviadas al librero propietario del privilegio, quien podrá venderlas en beneficio propio. En cuanto al comercio del libro, la distinción está muy presente en todos los ánimos: en los editores extranjeros que hacen dos catálogos diferentes de sus existencias —uno público para los plagios, otro secreto para los "libros filosóficos"—, como también en los pasadores clandestinos que saben que los riesgos corridos no son los mismos para una y otra mercadería.

Al alimentar la actividad de las prensas provinciales (en Lyón y Ruán en primer lugar) o extranjeras (aviñonesas, helvéticas u holandesas), el plagio es un elemento fundamental en el comercio del libro. Fomenta las estrategias editoriales de las sociedades tipográficas extranjeras, siempre al acecho, gracias a sus agentes literarios, sus viajantes de comercio y sus libreros corresponsales, suministrándoles las obras más solicitadas y por consiguiente ventajosas para reimprimir. El plagio constituye una buena parte del negocio entre libreros, como lo prueba la gran cantidad de libros plagiados que sale de los negocios cuando, en aplicación de uno de los decretos sobre la edición de agosto de 1777, esos libros podían ser estampillados, y por tanto autorizados, durante los dos meses que siguen a la

inscripción del decreto en cada una de las veinte cámaras sindicales de la librería y la imprenta del reino.[102] En cuanto a las ocho cámaras sindicales de las cuales se conservan las actas del estampillado de libros, hay 387.209 ejemplares que de esta manera se introducen legalmente en el mercado antes de que se apliquen las sanciones rigurosas previstas en el decreto en cuestión contra los nuevos plagios; esas sanciones consistían en "una pena de seis mil libras de multa la primera vez y de esa misma multa más la caducidad de los derechos en caso de reincidencia", lo que no era excluyente de los daños y perjuicios que el poseedor del privilegio violado pudiera obtener de su plagiario en sede judicial.

El "acto de clemencia" del rey (como dice el preámbulo del edicto) que concede un plazo de gracia de dos meses para legalizar los plagios en circulación traduce una doble realidad. Por un lado, comprueba la generalización de este comercio que concierne no sólo a los libreros provinciales sino también a los de la capital: es así como Panckoucke efectúa pedidos de plagios hechos en el exterior de sus propias ediciones o de las que él vende por cuenta de la Imprenta real, prefiriendo su bajo precio al costo de una nueva edición financiada por él. Por el otro, la clemencia monárquica demuestra que si bien el plagio es un delito comercial que lesiona el privilegio, no es un atentado contra la autoridad política o religiosa, puesto que los libros plagiados, por definición, han sido objeto, todos, de un permiso público. Multiplica en consecuencia, por vía de un comercio ilícito, obras totalmente autorizadas, lo que explica, sin duda, por qué algunos de los libreros plagiarios hacen figurar, a veces, su nombre y su domicilio en sus plagios.[103]

No sucede lo mismo con los "libelos contra la moral", vivamente estigmatizados por Mercier (cuyas propias obras, *L'An Deux Mille Quatre Cent Quarante* y el *Tableau de Paris* figuran entre los best-sellers de la librería clandestina...): "Hacen bien en machacar los libros que tienen esta odiosa característica, es decir, hacen bien en triturarlos con una máquina diseñada expresamente, que metamorfosea esas páginas escandalosas en cartones útiles. Forman las tabaqueras que todos llevan en su bolsillo. La obra impía y obscena, empastelada y barnizada, está en manos del prela-

lo, que juega y se divierte con el objeto de sus antiguos natemas: saca tabaco de lo que antes componía *el Portier les Chartreux*".[104]

La circulación de los "libros filosóficos": tres ejemplos

Una pregunta sobre este tema: el corpus de los libros prohibidos, introducidos en cantidad en el reino, ¿está constituido principalmente por esos "libelos contra la moral", muy olvidados actualmente, o por los textos considerados por la tradición como la expresión misma de la filosofía de la Ilustración? Vayan, a título de ejemplos (no necesariamente representativos), tres listas de libros prohibidos. La primera es una planilla de las obras secuestradas en el comercio de un librero parisiense, Roch Moureau, el 31 de julio de 1777. Por orden del lugarteniente general de la policía Lenoir, las 16 obras (que suman 59 ejemplares) son enviadas al depósito de la Bastilla antes de ser destruidas. ¿Cuáles son? Obras pornográficas (5 libros), sean clásicos del género (como *L'Académie des dames ou les entretiens galans d'Aloysia* de Nicolas Chorier, que data en su original latino de 1678), o títulos más recientes (por ejemplo, *La Fille de joye* traducido del inglés en 1751, o *L'Arétin* de Du Laurens de 1763). En la misma proporción que el repertorio erótico, están los libelos políticos y las crónicas escandalosas entre los cuales se hallan dos textos de Pidansat de Mairobet (*Anecdotes sur la comtesse Du Barry*, de 1775, y la *Correspondance secrète et familière de M. de Maupeou* de 1772) y *L'Espion chinois* de Ange Goudar (1764). Por fin, los filósofos: Voltaire (con tres títulos: *La Pucelle d'Orleáns*, *La Bible enfin expliquée*, *Histoire du Parlement de Paris),* de Holbach (*La morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur la nature)* y Mercier (muy presente con once ejemplares de *L'An Deux Mille Quatre Cent Quarante*).[105]

En el pedido que el "feriante" Noël Gille, instalado en Montargis, formula a la Sociedad tipográfica de Neuchâtel el 30 de julio de 1777, encontramos el mismo repertorio pero en diferentes proporciones: si bien la pornografía mantiene

su lugar (la *Histoire de dom B****, portier des Chartreux*, *Margot la ravaudeuse* y *Thérèse philosophe*, atribuido al marqués de Argens, que se agregan a *L'Academie des dames* y a *La Fille de joye*), la nota dominante entre los 23 títulos la dan los filósofos. Gille, el vendedor ambulante de libros, reclama 6 obras de Holbach, 5 de Voltaire (además de *La Bible enfin expliquée*, *Lettres philosophiques*, *Evangile de la raison*, *Dieu et les hommes: oeuvre théologique mais raisonnable* y *Questions sur l'Enciclopédie*) las obras completas de Helvecio y las *Oeuvres diverses* de Jean-Jacques Rousseau; un solo libelo, pero muy fuerte: *Le Gazetier cuirassé, ou Anecdotes scandaleuses de la cour de France* de Théveneau de Morande, que dice "impreso a cien leguas de la Bastilla, con la enseña de la Libertad" y fue publicado en Londres en 1771. Para hacer su pedido, que por otra parte no será cumplido por la sociedad tipográfica de Neuchâtel, a la que no le gusta demasiado tratar con quienes sospecha (y con razón) que son malos deudores, Noël Gille toma los títulos del catálogo secreto de la editorial helvética. Es evidente que lo tuvo en sus manos ya que la gran mayoría de los libros pedidos (15 sobre 23) figura en la lista manuscrita confeccionada en 1775, compuesta de 110 obras y titulada *Livres philosophiques*, que Robert Darnton encontró en los archivos de la sociedad tipográfica. El vendedor ambulante solicita (en su estilo muy fonético salvo en lo que se refiere al vocablo "filosófico", cuya ortografía es correcta como si la hubiera copiado) que se le envíe esa lista en el futuro: "Si quieren tratar conmigo pueden enviarme su catálogo de todos los libros filosóficos que yo podría venderles con la condición de que me hagan llegar la mercadería libre de gastos hasta Lyón".[106]

En Troyes, las obras encargadas y recibidas entre 1782 y 1784 por Bruzard de Mauvelain, vendedor clandestino de libros, revelan otro equilibrio. Sobre un total de 120 obras requeridas, 48 lo fueron al menos tres veces (representando 996 ejemplares sobre un total de 1.528). En este corpus de lo prohibido predominan tres géneros: los libelos y panfletos políticos (314 ejemplares), las obras pornográficas (206 ejemplares), las crónicas escandalosas (178 ejemplares). Los tratados filosóficos no son tantos (sólo 107 ejemplares): en esa categoría no figuran ni Voltaire ni Rousseau, pero sí

os materialistas (La Mettrie, Helvetius, Holbach) y los vulgadores de la Ilustración (Mercier, con sus dos libros, o aynal con su *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, ublicado en 1770.

La lista de los libros más solicitados indica los matices obresalientes de esta literatura clandestina, devorada con videz en la Champaña: a la cabeza, pedido once veces con n total de 84 ejemplares, un libelo que estigmatiza la epravación del difunto rey, *Les Fastes de Louis XV* publiado en 1782. Luego vienen una obra pornográfica, *Les Muses du foyer de l'Opéra* (5 pedidos, 46 ejemplares), una crónica que pinta las malas costumbres de los grandes, *La Chronique scandaleuse, ou Mémoires pour servir à l'histoire des moeurs de la génération présente*, debida a Guillaume Imbert e impresa "en París, en un rincón desde el cual se ve todo" en 1783 (5 pedidos, 45 ejemplares) y un poema licencioso y anticlerical de Charles Bordes, publicado en 1777, *La Papesse Jeanne* (6 pedidos, 44 ejemplares). Y, tal como dijimos en el capítulo precedente, los panfletos acusadores del despotismo monárquico, encarnado en las cartas cerradas con sello del rey y en la prisión de Estado, tienen muchísima salida dado que, en conjunto, las *Mémoires sur la Bastille* de Linguet, *Des lettres de cachet et des prisons d'État* de Mirabeau, las *Remarques historiques et anecdotiques sur le château de la Bastille* de Brossays du Perray y *Mémoire sur les maisons de force* representan 87 ejemplares. Los pedidos de Mauvelain, a diferencia de los de Noël Gille, no reúnen, por ende, a los autores o a los textos canónicos de la Ilustración, sino que dan la preferencia a una literatura de denuncia que cuestiona la aristocracia, la corte y, por último, al monarca.[107]

Filosofía y "literatura abyecta"

¿Hay que ver en esto el efecto de una posible radicalización de los espíritus en la década de 1780? ¿O acaso, la especialización del comercio de Mauvelain que en Troyes dejaría en otras manos los clásicos de la Ilustración? Evidentemente, es difícil decidir. Es seguro, en todo caso,

que hasta fines del Antiguo Régimen, tratados filosóficos y libelos pornográficos se encuentran asociados tanto en las prácticas de edición como en las de represión. Damos como prueba el catálogo *Livres philosophiques* propuesto por la sociedad tipográfica de Neuchâtel en 1775.[108] Los 110 títulos que contiene le ceden, por cierto, un amplio espacio a los géneros más apreciados por los clientes de Mauvelain: las obras licenciosas y los panfletos y crónicas políticas. En cuanto a la literatura pornográfica se anuncian 15 títulos que mencionan a todos los clásicos antiguos y modernos, de la traducción de *La Putain errante* del Aretino a *Thérèse philosophe*, de la *Vénus dans le cloître, ou la religieuse en chemise* a la *Histoire de dom B****, portier des Chartreux* y su similar, *Histoire de la tourière des Carmélites*. Del tenor de la denuncia política, los libelos como las *Mémoires authentiques de Mme la comtesse Du Barry* (Londres, 1772) alternan con las series en varios tomos como *L'espion chinois* en seis volúmenes o el *Journal historique de la révolution opérée dans la constitution de la monarchie française par M. de Maupeou*, de Pidansat de Mairobert y Mouffle d'Angerville (tres volúmenes publicados en el momento de la redacción del catálogo y siete en total).

Pero lo que más sorprende en el catálogo secreto de la Sociedad tipográfica de Neuchâtel es la presencia de gran cantidad de Filósofos. Los cimientos del pensamiento nuevo están ahí, con Fontenelle (si la obra anunciada con el título de *La République des incrédules* es realmente *La République des philosophes*, obra póstuma de Fontenelle), Boulainvilliers, Hobbes (gracias a la traducción de Holbach de *De la nature humaine*, Bayle con *Analyse raisonnée* de sus obras en ocho volúmenes, hecho por François-Marie de Marsy y Jean-Baptiste-René Robinet). Asimismo están presentes Diderot (*Lettre sur les aveugles*, *Lettre sur les sourds et muets* y *Les Bijoux indiscrets*), Rousseau (*Contrat social* y las *Oeuvres diverses*), los divulgadores de la Ilustración (Raynal, Du Laurens, Mercier, Bordes) y la corriente materialista (cuatro obras de Helvecio entre las cuales se encuentran *De l'Esprit*, *Oeuvres philosophiques* de La Mettrie y sobre todo las catorce obras escritas o traducidas por Holbach). Pero el autor que, sin duda, predomina en el catálogo es Voltaire con 31 títulos, desde las *Lettres*

hilosophiques de 1734 a las *Romans et Contes Philosophiques* y las *Questions sur l'Enciyclopédie*, publicados a omienzos de la década de 1770.

Voltaire es también el autor más presente en el segundo documento que querríamos citar aquí: el catálogo hecho entre junio y septiembre de 1790 por el librero parisiense Poinçot, quien había tenido a su cargo el inventario de los libros incautados en la Bastilla luego de la destrucción de 1785, la última que se efectuó durante el Antiguo Régimen.[109] Poinçot había recibido esta misión después de haber señalado que "era posible sacar partido, en beneficio de la Ciudad, de esta multitud de impresos amontonados al azar y sin orden, que se perderían entre la humedad y el polvo si no se apresuraban a sacarlos de allí".[110] Dividida en cuatro inventarios, la lista incluye 564 números que corresponden a 393 títulos diferentes. Reúne los libros confiscados en los cinco años que precedieron a la Revolución y menciona, amén de las obras ya encontradas, cierto número de obras nuevas. Es así como en el repertorio pornográfico, figura *La Foutromanie, poème lubrique* de Sénac de Meilhan (Sardanápolis, 1775), la *Errotika Biblion* de Mirabeau (Roma, Imprenta del Vaticano, 1783) o *Le rideau levé ou l'éducation de Laure* (Cythère, 1786). En el estilo panfletario, encontramos los libelos dirigidos contra la reina (*Les amours de Charlot e de Toinette*, 1779 o los *Essais historiques sur la vie de Marie-Antoinette d'Autriche, reine de France*, 1781).

Pero, en el depósito de la Bastilla y en los negocios de la Sociedad Tipográfica de Nauchâtel, los textos de los filósofos comparten la suerte de los libros escandalosos. Por lo demás, en ambos catálogos el orden es similar: a la cabeza, Voltaire, 18 de cuyas obras han sido incautadas en 1790, y luego viene Holbach (con 8 libros), luego Rousseau (con 4 obras entre los cuales están *Contrat social*, el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes* y el *Émile*) y, con una o dos obras, Helvecio, Diderot, Condorcet, Raynal, Mercier. Si sólo había siete prisioneros en la prisión del Estado el 14 de julio de 1789, en cambio, todos los clásicos de la Ilustración estaban encerrados ahí, víctimas de la censura y de la policía del rey, al igual que los libelos que despreciaba Mercier: "Un libelo muy chato, muy atroz, muy calumnioso aparece clandestinamente; es para

quien lo consiga. Se paga por él un precio exagerado, el vendedor ambulante, que no sabe leer y sólo quiere ganar el pan para su pobre familia, es detenido. Se lo manda a Bicêtre, donde hace lo que puede. Cuanto más prohibido es el libelo, más avidez se siente por leerlo; cuando se lo lee y se ve que nada compensa su vil temeridad, se siente vergüenza de haber corrido tras él. La gente casi no se atreve a decir *lo he leído*. Es la escoria de la literatura abyecta, ¿y qué cosa no tiene su escoria?"[111]

La división fundamental que organiza el campo literario, y contrapone —recordemos las diatribas volterianas— los autores dignos de este nombre a los malos periodistas que pertenecen a la "desdichada especie que escribe para vivir" no implica pues una cesura radical entre las producciones de unos y otros. Por cierto, la distribución fundamenta las estrategias de distinción que hacen del desdén por la "literatura abyecta" el signo mismo de la calidad del escritor. Escuchemos lo que dice el *Tableau de Paris*: "En los pueblos antiguos, la consideración pública estaba viva; nuestra gloria es deslucida en comparación con esos honores que pagaban los servicios prestados al género humano. Para liberarnos del fardo del reconocimiento, exclamamos por todas partes: *¡la cantidad de autores es inmensa!* Sí, la de aquellos que usurpan este nombre o que hicieron un solo folleto en su vida. Pero, de hecho, no hay en Francia más de treinta escritores dedicados constantemente a su arte". Y Mercier se encarga de distinguir en una nota a los escritores "dignos de este nombre" que deberían compartir la "consideración pública" (y sus retribuciones), "de los compiladores, de los periodistas, de los traductores a tanto la hoja" que no merecen este nombre.[112] No es difícil adivinar en qué categoría se sitúa implícitamente el autor de estas palabras... Interiorizada a contrapelo por los excluidos de la República de las letras, la contraposición entre el *High Enlightenment* y la *Low-Life of Literature* (según las palabras de Robert Darnton), entre los filósofos establecidos y los "*Rousseau des ruisseaux*"* se convierte en el principio estructurante de las rivalidades literarias, enfrentando las ambiciones frus-

* Juego de palabras intraducible con el nombre del filósofo (literalmente, significa "besugos de arroyos"). [T.]

radas de los últimos con las situaciones ventajosas conquistadas por los primeros.

Sin embargo, en el comercio y la represión del "libro filosófico", las obras de unos y otros conocen el mismo destino, afortunado o aciago. Separadas como un corpus singular dentro de la totalidad de la producción del libro, se colocan en un mismo plano receptivo, respondiendo a las expectativas que guían la atracción de lo prohibido, y la interdicción y la seducción de la irreverencia o la transgresión. La coherencia que se da así a un conjunto de apariencia muy heterogénea no sólo es obra de una mirada exterior, sea la del librero, del policía o del lector. Se arraiga en las prácticas mismas de la escritura. Por un lado, los autores más reconocidos no dudan en emplear las formas más comunes de la literatura abyecta: Voltaire, por ejemplo, es un maestro en el arte de manejar y subvertir, todo a la vez, el libelo difamatorio, la sátira antirreligiosa, el panfleto político, todo ello haciendo malabarismos con los seudónimos, las falsas atribuciones y las firmas paródicas. Por otra parte, los géneros no son en modo alguno estancos; si el discurso filosófico a menudo hace sus intrusiones en el texto pornográfico (a veces hasta en el título como en el caso de *Thérèse philosophe, ou Mémoires pour servir à l'histoire du P. Dirrag et de Mlle Eradice*), a la inversa, el género licencioso no es desdeñado por los Filósofos (pensemos en *La Pucelle d'Orléans* de Voltaire o en *Les Bijoux indiscrets* de Diderot, publicados en el "Monomotapa" en 1748). Esta circulación tan libre de las formas y de los motivos ha reforzado sin duda la percepción unitaria del catálogo de los "libros filosóficos". En consecuencia, ¿hay que considerarlos como causantes de los disturbios revolucionarios?

De leer a creer

Evidentemente, según Robert Darnton. Para él, la difusión en gran escala de esta literatura crítica y de denuncia, cuyo flujo y violencia se acrecientan en las dos últimas décadas del Antiguo Régimen, ha transformado profundamente, sin lugar a duda la representación de la monarquía, socavando sus mitos fundadores, burlándose de los ritos

que los expresaban, habituando a los franceses a pensar que eran víctimas de un Estado arbitrario y envilecido. Los "libros filosóficos" habrían producido pues una verdadera "erosión ideológica" que, cualquiera haya sido la intención de esos libros, preparó la ruptura revolucionaria: "Los folletos políticos componen una docena de variaciones sobre un mismo tema: la monarquía ha degenerado en despotismo. No llaman a una revolución, ni prevén 1789, ni siquiera discuten demasiado las transformaciones profundas, políticas y sociales, que harían posible la abolición de la monarquía. Sin pensarlo, preparan este acontecimiento, desacralizando los símbolos y desinflando los mitos que habían hecho que los súbditos aceptaran la monarquía como algo legítimo".[113] Se estrecharía así el vínculo que une la penetración exhaustiva de las obras prohibidas, corrosivas y profanadoras, y el agotamiento del sistema de creencias que garantizaba al rey el respeto y el amor de su pueblo.

Pero desde esta perspectiva, la lectura, ¿no está acaso investida de un poder y una eficacia que quizá no tiene? Volvamos por un momento a Mercier. Según él, varios datos empequeñecen seriamente la fuerza de persuasión de las publicaciones de denuncia. En primer lugar, los límites de su área social de circulación, mucho más restringida que la de las láminas licenciosas: "Se ha reprimido duramente los libros filosóficos, que han sido leídos por muy pocos hombres y que el vulgo no está en condiciones de comprender. El grabado indecente triunfa públicamente. Todas las miradas se sorprenden al verlo; la de la inocencia se turba y la del pudor se sonroja. Es hora de relegar estrictamente a los portafolios de los comerciantes aquello que tienen la impudicia de exhibir, incluso fuera de sus negocios. Hay que pensar que las vírgenes y las mujeres honestas pasan también por las calles".[114] Y luego, lo efímero del interés: "¿Cuál es el libelo que, al cabo de quince días, no ha sido reprobado por la opinión pública y abandonado a su propia infamia?"[115] En fin, la incredulidad del público: "En otra época era bastante frecuente encontrar algunos carteles críticos sobre los asuntos del día [...] Las caricaturas de este tipo ya no se fijan en las murallas; han pasado a los folletos sutilmente distribuidos. Ya sólo hay peculiaridades satíricas en

los folletos; la alta sociedad los encuentra divertidos sin darles demasiado crédito".[116] En lugar de sostener que los lectores de las "obras filosóficas" adhieren plenamente a las representaciones que los textos pretenden imponer, Louis Sébastien Mercier describe su lectura en términos que no dejan de hacer pensar en las categorías forjadas por el sociólogo inglés Richard Hoggart para caracterizar la lectura popular, entendida como una "adhesión a eclipses" y una "atención oblicua".[117] Las imágenes contenidas en los libelos y panfletos no se graban en la mente de sus lectores como en una cera blanda, y la lectura no trae necesariamente la creencia. Si existe algún vínculo entre la difusión masiva de la literatura panfletaria de una agresividad irrespetuosa y la destrucción de la imagen monárquica, sin duda no es ni directo ni obligado.

Lecturas compartidas, opciones contrarias

Damos como prueba, por lo demás, la presencia de las mismas lecturas filosóficas (en todo el sentido de la palabra) en lectores cuyas opciones serán muy contradictorias frente al acontecimiento revolucionario. Es lo que sucede con Rousseau, leído ávidamente por todos los estamentos sociales. Su obra es conocida y amada por el pueblo ciudadano. En su *Journal de ma vie [Diario de mi vida]*, el oficial vidriero Jacques-Louis Ménétra sólo cita seis obras, y tres son de Rousseau (*Contrat Social*, el *Émile* y la *Nouvelle Héloïse*), de ese Rousseau del que pretende haber sido uno de sus allegados durante su última estadía en París, entre 1770 y 1778: "Entramos al café de la Régence. Pide una jarra de cerveza Me pregunta si sé jugar al ajedrez Respondo que no Me dice si sé jugar a las damas Digo que un poco Bromea Me dice que es de mi edad Jugamos Pierdo Oigo y veo personas que nos rodean y no cesan de decir Pero si es Rousseau aquel es seguramente su hermano".[118] El ardiente roussoísmo de los *"sans-culotte"* de París, alimentado por los discursos jacobinos, los diarios radicales y la admisión del escritor en el Panteón encuentra sus raíces en las preferencias de los lectores más populares del Antiguo Régimen.

En el otro extremo del mundo social, los lectores aristocráticos son igualmente entusiastas de Jean-Jacques. Hay varios indicios al respecto: el peso de los nobles (cortesanos, magistrados o de provincias) entre sus corresponsales, que llegan a un 36%, al igual que los miembros del Tercer Estado, el culto rendido a su memoria en los jardines de Ermenonville donde, por invitación del marqués de Girardin, van a hacer peregrinajes los apellidos célebres de la aristocracia, o incluso la adhesión duradera, resistente al acontecimiento, manifestada por los emigrados contrarrevolucionarios (dejando de lado el *Contrato social*).[120]

Lectura plebeya, lectura aristocrática, Rousseau es también el autor preferido de los comerciantes burgueses, quienes lo erigen en maestro del pensamiento y de la vida. Como testimonio están las cartas que Jean Ranson, comerciante de La Rochelle, dirige a Ostervald, uno de los directores de la Sociedad tipográfica de Neuchâtel: Rousseau es para él un verdadero director espiritual ("Todo lo que el *amigo* Jean-Jacques ha escrito sobre los deberes de los cónyuges, de los padres y de las madres me ha afectado vivamente, y he de confesar que me servirá como norma, en muchos sentidos, en aquellas situaciones a las que pueda ser destinado."); y su muerte lo sume en la nostalgia y la aflicción ("Hemos perdido al sublime Jean-Jacques. Me lamento de no haberlo visto ni oído. La lectura de sus obras me había hecho sentir por él una estima muy singular. Si algún día paso cerca de Ermenonville, no dejaré de visitar su tumba y quizá derrame algunas lágrimas").[121] Una misma referencia —la obra y, más aún, la persona de Rousseau, garante de la verdad de lo que enuncia— suscita pues interpretaciones diversas o contrarias e inspira al mismo tiempo compromisos contradictorios.

Una comprobación semejante vale para la lectura de la *Enciclopedia*. Ahí donde sus suscriptores son identificables (como sucedió en Besançon y en el Franco-Condado con la edición en cuarto de Neuchâtel), la lección es doble. Por un lado, resulta claro que la obra, por su precio (aun cuando fue rebajado por la reducción del formato), sólo puede ser comprada por los notables. Mucho más que los comerciantes, francamente minoritarios entre los compradores, la sociedad de las elites tradicionales (clérigos, nobles, milita-

s, magistrados, hombres de ley, profesionales liberales) es que constituye el verdadero público del libro. Por otra rte, si algunos de estos compradores sostuvieron resuelmente la Revolución, hubo una mayoría que le fue a todas uces indiferente u hostil.[122] Por lo tanto, la aceptación del bro emblemático de la Ilustración no implica comunidad lguna de opción o de acción de sus lectores, como tampoco u presencia masiva en los medios más estrechamente liga-os al Estado del Antiguo Régimen significa en ellos una uptura radical con la manera tradicional de pensar el undo social.

Los libros de los emigrados y de los condenados, confiscados por las autoridades revolucionarias a partir de 1792, prueban por último la fuerte y tardía adhesión al corpus filosófico de aquellos que son víctimas o enemigos de la Revolución. Sus lecturas no son fundamentalmente diferentes de las de los revolucionarios más comprometidos. Es así como, en prisión, Buffon y la *Enciclopedia* acompañan al mariscal de Broglie, y en el Temple, Luis XVI lee a Montesquieu y a Voltaire junto con Corneille y La Fontaine.[123] Estas comprobaciones, que confirman la intuición de Tocqueville ("en el fondo, todos los hombres situados por encima del pueblo se parecían; tenían las mismas ideas, las mismas costumbres, seguían los mismos gustos, se entregaban a los mismos placeres, *leían los mismos libros*, hablaban el mismo lenguaje"), impiden atribuir a los libros un poder demasiado inmediato.[124] Las imágenes nuevas que proponen no se imprimen por sí mismas en el pensamiento de sus lectores, y en todo caso autorizan a usos e interpretaciones múltiples. Por consiguiente, puede ser arriesgado imputar al éxito indiscutible de las "obras filosóficas" la distancia tomada con respecto al rey y a la monarquía.

La inmediatez de las prácticas

La animadversión hacia el soberano no es necesariamente, por lo demás, el resultado de un acto intelectual. Se pudo instaurar en la inmediatez de prácticas ordinarias, de gestos hechos sin pensar, de palabras convertidas en lugares comunes. Mercier es el escriba atento de estos distan-

ciamientos espontáneos, tanto más profundos cuanto que no son meditados. Se expresan con fórmulas hechas que degradan la calidad real. Por ejemplo, la expresión "a la manera real": "Expresión vulgar y frecuentemente empleada. Carne *a la real*, pastel *a la real*, limpiabotas *a la real*; el dueño de un establecimiento de comidas coloca este nombre en letras de oro en la puerta de su negocio; el fiambrero vende jamones, salchichas *a la real*, sólo se ven flores de lis coronando los *capones*, las *botas* y los *botines*, y el vendedor de tisanas grita *a la real*". Así es sin hostilidad alguna respecto de la monarquía (todo lo contrario, puesto que —observa Mercier— "así, pues, *a la real* quiere decir en sentido figurado *bueno, excelente, excelentísimo*, porque el pueblo no supone que lo mediocre, cualquiera que sea el género de que se trate, pueda tener la temeridad de parecerse a la corte"),[125] que el uso corriente desacraliza los atributos y símbolos de la realeza, privados en lo sucesivo de toda significación trascendente.

"Los vendedores de chatarra del Quai de la Mégisserie, hacen negocios con *viejos emblemas*, adecuados para decorar la entrada de todas las tabernas y salones de fumar de los barrios y de las afueras de París. Allí, todos los reyes de la tierra duermen juntos: Luis XVI y Jorge III se besan fraternalmente; el rey de Prusia se acuesta con la emperatriz de Rusia; el emperador está al mismo nivel que los electores; allí, en fin, la tiara y el turbante se confunden. Llega un "tabernero", mueve con el pie todas las cabezas coronadas, las examina, toma al azar la figura del rey de Polonia, la lleva, la cuelga y escribe debajo: *al gran Vencedor*."[126] El gesto, verdadero o imaginario, poco importa, indica que la imagen de la majestad real no exige ninguna reverencia particular ni produce miedo alguno. Invita por consiguiente a sugerir otra relación entre las mutaciones de la sensibilidad y la circulación en gran escala de los textos que socavan la autoridad real. ¿Por qué no pensar, en efecto, que el entusiasmo por los "libros filosóficos" no fue posible sino porque, previamente, se había operado una desinvestidura simbólica y afectiva que los hacía aceptables, comprensibles, esperados? En lugar de ser los productores de esa ruptura, serían entonces los productos.

Esa es una primera razón para cuestionar la eficacia atribuida a menudo a la publicación "filosófica". Pero hay otra razón, si bien los textos, y en especial los libelos políticos, son máquinas de producir efectos, sus mecanismos se interpretan siempre a través de las expectativas de lectura, de las herramientas explicativas, de los registros de comprensión que varían de un lector a otro o pueden llevar a un mismo lector a dar estatutos sucesivamente contradictorios a un mismo texto. Sin duda, hay un riesgo en leer la literatura "filosófica" a contrapelo, a partir del acontecimiento revolucionario, y a atribuirle así una significación unívoca, de denuncia y al mismo tiempo persuasiva. Los lectores del siglo XVIII no necesariamente creyeron en la verdad de lo que se les daba a leer (la arbitrariedad de una monarquía que se había vuelto despótica, la depravación del soberano o de su corte) sin que por ello esta incredulidad disminuyera su avidez por los libros prohibidos.

Un ejemplo es el de los libelos pornográficos que ponen en escena a los grandes, las favoritas, la reina y el rey. Los registros en los que juegan semejantes textos son múltiples, requiriendo así lecturas plurales. Se insertan, primero en el marco de las convenciones ordinarias que rigen el género erótico: el empleo de un léxico codificado para expresar el goce, el juego de las formas literarias de la época, investidas de un contenido inesperado y picante, la presencia en el texto de una mirada que sustituye a la del lector. Pero con el libelo político estos mecanismos, reconocibles como tales, se ponen al servicio de una intención que los desborda. El mensaje, sin embargo, no es inmediato. Esto es evidente en los primeros panfletos contra María Antonieta (*Les Amours de Charlot et de Toinette* o los *Essais historiques sur la vie de Marie-Antoinette d'Autriche, reine de France*) que, como los folletos contra Mazarino más de un siglo antes, no tienen necesariamente el designio de hacer creer que la reina es realmente lo que dicen ser, sino que, más bien, descalificándola, quieren justificar a los que son sus adversarios la corte.[127] Para los lectores advertidos de los enfrentamientos entre las camarillas de la corte, la significación de esos textos no está pues en su letra misma, sino en los efectos que se proponen producir en el seno de la política cortesana. Otros lectores, más fácilmente mani-

pulables, podrán creer en la verdad de las acusaciones proferidas contra una reina de quien se dice estar dominada por los sentidos y ser infiel a su deber. Circula así una temática que los panfletistas revolucionarios amplificarán a partir de 1789, asociando sin cesar la imagen de la reina devoradora y sanguinaria a la de la mujer lúbrica y depravada.[128] Estos horizontes diferenciados de recepción, que dan a un mismo texto estatutos variables, están en cierto modo organizados por el estilo de los "libros filosóficos" que imbrica los géneros, entrecruza los motivos, mezcla los registros (la denuncia política, la descripción pornográfica, la reflexión filosófica). Esta pluralidad, introducida en los textos, impide pensar que su lectura sea idéntica para todos sus lectores o que pueda reducirse a un simple enunciado ideológico.

La revolución ¿constructora de la Ilustración?

¿No hay entonces que invertir los términos de nuestra pregunta inicial y sostener que la Revolución es la que ha hecho los libros y la Filosofía, es decir que es a partir del acontecimiento que se constituyó un corpus de obras y de autores que supuestamente lo prepararon y anunciaron? Son múltiples las modalidades de esta construcción retrospectiva de la Ilustración por la Revolución. Las admisiones en el Panteón son las más espectaculares pero también las más selectivas, puesto que sólo glorifican a dos "grandes hombres" entre los escritores de los siglos pasados, Voltaire y Rousseau, habiendo rechazado las asambleas revolucionarias todas las otras propuestas (a favor de Descartes, Fénelon, Buffon o Mably).[129] De esta manera los dos autores son reconocidos como verdaderos precursores de la Revolución. Es lo que enuncian, implícitamente, en el caso de Voltaire, las inscripciones grabadas en el sarcófago que contiene sus restos en ocasión de su traslado al Panteón el 11 de julio de 1791, en un momento de unanimidad nacional y de alianza entre la Revolución y la Iglesia constitucional: por un lado, "Combatió a los ateos y a los fanáticos. Inspiró la tolerancia. Reclamó los derechos humanos contra la servidumbre del feudalismo"; por el otro, "Poeta, Historiador y

Filósofo engrandeció al ser humano y le enseñó que debe ser libre".[130] Es lo que proclama explícitamente Robespierre con respecto a Rousseau en su discurso *Sur les rapports des idées religieuses et morales* del 7 de mayo de 1794 (que, por lo demás, ataca violentamente a la "secta" materialista de los enciclopedistas): "Entre quienes, en la época de que hablo, se destacaron en la carrera de las letras y de la filosofía, un hombre [Rousseau], por la nobleza de su alma y la grandeza de su carácter, se mostró digno del ministerio de preceptor del género humano [...] ¡Ah! si hubiera sido testigo de esta revolución de la que fue precursor y que lo llevó al Panteón [el 12 de octubre de 1793], ¡quién puede dudar que su alma generosa hubiera abrazado con arrebato la causa de la justicia y de la igualdad!"[131]

El canon de los autores precursores no se limita a los dos elegidos para el Panteón. Está constituido también por todo un conjunto de géneros: por ejemplo, las antologías o florilegios publicados en los almanaques y diarios literarios,[132] o también las selecciones que, de una obra singular o de un conjunto de autores, contienen citas elegidas.[133] El catecismo político de Véron, publicado en 1794 y titulado *Au peuple. Des vérités terribles mais indispensables, tirées de J.-J. Rousseau, Mably, Raynal, etc., et des tous les philosophes amis des principes de l'égalité* pertenece al segundo género, mientras que el poema "Les philosophes", inserto en el *Almanach des Muses* para 1794, que celebra a Fontenelle, Voltaire, Diderot, Franklin y Rousseau, corresponde al primero.

Las disposiciones festivas del año II, asociando los bustos de los Filósofos a los de los mártires de la Libertad, participan también de esta búsqueda retrospectiva de legitimidad. Es así como en Roye, en Picardía, Voltaire, Rousseau, Buffon, Franklin, Marat y Lepeletier de Saint-Fargeau son honrados en una misma ceremonia y cantados en "coplas cívicas".[134] Lo mismo sucede con muchas publicaciones de muy amplia circulación tales como los juegos de cartas (el publicado en el año II por Gayant reemplaza a los reyes por "filósofos": Voltaire y Rousseau pero también Molière y La Fontaine) o los almanaques, alfabetos y catecismos revolucionarios. El *Alphabet des sans-culottes, ou premiers éléments d'éducation républicaine* también del año

II, propone las preguntas y respuestas siguientes: "–P: ¿Cuáles son los hombres que por sus escritos prepararon la revolución? –R: Helvecio, Mably, Jean-Jacques Rousseau, Voltaire y Franklin. –P: ¿Cómo llamas a esos grandes hombres? –R: Filósofos. –P: ¿Qué quiere decir esa palabra? –R: Sabio, amigo de la humanidad".[135] En cierto sentido, la Revolución es entonces la que ha "hecho" los libros y no a la inversa, ya que es ella la que confirió una significación premonitoria y programática a algunas obras, establecidas como su origen.

Del libro a la manera de leer: la lectura desacralizada

El hecho, con todo, no invalida nuestro primer interrogante así formulado: ¿qué lugar se debe acordar a la circulación del impreso en los cambios intelectuales y afectivos que hicieron pensable, admisible, descifrable la ruptura brusca y radical con la monarquía absoluta y la sociedad de los órdenes y estamentos? Más aún que sobre las representaciones críticas y de denuncia, íntegramente propuestas por los "libros filosóficos" en toda su variedad, ¿no hay que poner el acento, más bien, en las transformaciones que modifican profundamente las maneras de leer? La hipótesis de una *Leserevolution* ha sido sostenida por la Alemania de la segunda mitad del siglo XVIII.[136] Respecto de las prácticas de la tradición, el nuevo estilo de lectura se reconocería por varios signos: la movilidad del lector, confrontado a textos más numerosos y menos durables, la individualización del acto de leer, convertido esencialmente en un acto de la intimidad silenciosa y solitaria, la desinvestidura religiosa de la lectura que pierde su carga de autoridad y de sacralización. A una relación con el libro, comunitaria y respetuosa, hecha de reverencia y obediencia, sucedería así una lectura más libre, más atrevida, más crítica.

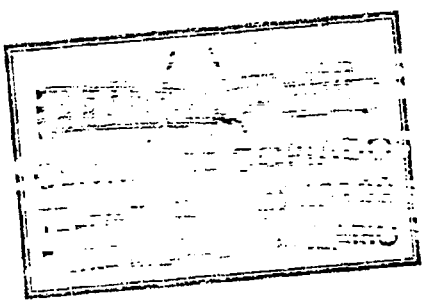
Discutible y discutida, esta hipótesis puede, sin embargo, ayudar a identificar la transformación de las prácticas de lectura en la Francia del siglo XVIII. Al triplicarse o cuadruplicarse la producción del libro entre principios del

siglo y la década de 1780, al multiplicarse las instituciones que permiten leer sin comprar, al aumentar la circulación de los impresos efímeros (el periódico, el libelo, el panfleto), se difunde una nueva manera de leer que despoja al libro de su estatuto de autoridad. El motivo —tan a menudo manipulado por los escritores y pintores de fines de siglo— de la lectura campesina durante las veladas, hecha en voz alta por el jefe del hogar para la familia reunida, expresa, a su manera, la nostalgia de una lectura perdida. En la representación de la existencia campesina ideal, apreciada por la elite erudita, la lectura comunitaria revela un mundo en el que el libro es reverenciado y la autoridad respetada. A través de esta figura mítica se denuncian, con toda evidencia, los gestos ordinarios de la lectura ciudadana, insaciable, negligente y escéptica.[137]

Una vez más, Louis-Sébastien Mercier percibe con agudeza la transformación cultural. Su diagnóstico es aparentemente contradictorio. Por un lado, deplora una pérdida, la de una lectura aplicada, atenta, paciente: "Ya casi no se lee en París una obra que tenga más de dos volúmenes [...] Nuestros ancestros leían novelas en dieciséis tomos, y no trasnochaban demasiado. Seguían con vivo interés las costumbres, las virtudes y los combates de la antigua caballería. En cuanto a nosotros, ya pronto sólo leeremos en pantallas" [es decir, pantallas de chimenea].[138] Por otra parte, comprueba que la lectura ha invadido todas las prácticas sociales y que, habiendo llegado a ser la más común de las costumbres, obligó al libro a cambiar de forma: "La manía de los *pequeños formatos* ha sucedido a la de los márgenes inmensos, a los que se daba mucha importancia hace quince años. Era necesario entonces dar vuelta la hoja a cada instante, sólo se compraba papel blanco: pero esto les gustaba a los aficionados [...] La moda ha cambiado: sólo se buscan los *pequeños formatos*; se han reimpreso así todos nuestros buenos poetas. Estos libritos tienen la ventaja de entrar en un bolsillo, ser solaz durante el paseo y previenen contra el tedio de los viajes: pero, al mismo tiempo, hay que llevar una lupa consigo, pues los caracteres son tan finos que exigen muy buena vista".[139]

Cuando, al parecer, se contraponen, ambas observaciones contienen en el fondo una misma idea, a saber, que la

lectura, al interesarse por las circunstancias más ordinarias de la existencia, al apoderarse con avidez de textos rápidamente abandonados, ha perdido la referencia religiosa de la que durante mucho tiempo estuvo preñada. Así se estableció una nueva relación con el texto, irrespetuosa con las autoridades, alternativamente seducida y decepcionada por la novedad y, sobre todo, poco proclive a la creencia y a la adhesión. Con esta manera de leer se ejerce, en gran escala y en la inmediatez de las prácticas ordinarias, el "uso público de su razón por las personas privadas" de que habla Kant.[140] ¿Por qué entonces no pensar que lo esencial está menos en el contenido subversivo de los libros "filosóficos" —que quizá no tienen el impacto persuasivo que se les atribuye demasiado generosamente— que en un modo de lectura inédito que, pese a que los textos de los que se apodera se conformen al orden político y religioso, desarrolla una actitud crítica, desprendida de las dependencias y las obediencias que fundamentaban las representaciones antiguas? En este sentido, las transformaciones de las prácticas de lectura participan de un cambio de mayor envergadura, al que los historiadores se han tomado la costumbre de caracterizar como un proceso de desacralización. De esto nos ocuparemos ahora.



5
Descristianización y laicización

Cuando reflexiona sobre la relación que existe entre Revolución y religión, Tocqueville sostiene dos ideas en apariencia contradictorias: que la irreligión había pasado a ser una "pasión general y dominante en los franceses del siglo XVIII" y que, sin embargo, la Revolución "ha actuado [...] de la misma manera que las revoluciones religiosas", definiendo "una suerte de religión nueva" que nutría la creencia inédita en "el poder del hombre". Por un lado, extendida a todas las clases de la nación, "la incredulidad absoluta en materia de religión", propia de Francia, había minado el poder del cristianismo y por tanto había preparado esta ruptura brusca con la tradición, la autoridad y las jerarquías antiguas que caracteriza al acontecimiento en su drasticidad creadora. Pero, por otro lado, la indiferencia por la antigua fe no significó en modo alguno la pérdida de toda referencia religiosa. Al contrario, transfiriendo a nuevos valores (la fe en la virtud, la certidumbre de la perfectibilidad del hombre) y a expectativas inéditas (la regeneración del género humano, la transformación de la sociedad) el "carácter habitual de las religiones", y en particular de la cristiana, la Revolución francesa marcó su singularidad, hecha de proselitismo ardiente y de vocación por lo universal.[141] "Cuando la religión abandonó las almas, no las dejó, como ocurre a menudo, vacías y debilitadas; momentáneamente estuvieron llenas de sentimientos e ideas que por un tiempo ocuparon su lugar, y, ante todo, no les permitieron abatirse":[142] el diagnóstico realizado por Tocqueville plantea dos interrogantes que en este capítulo trataremos de resolver. En primer lugar, ¿debemos aceptar plenamente el juicio que sitúa en el siglo XVIII la decadencia de la adhesión al catolicismo, y considerar así que la Francia anterior a la Revolución es ya un país del todo indiferente e incluso

agresivamente irreligioso? Y luego, ¿debemos considerar como un surgimiento absoluto, creado por el acontecimiento revolucionario, la transferencia de sacralización que inviste de una fuerte carga religiosa las representaciones y las costumbres establecidas fuera de las enseñanzas de la Iglesia o en contra de ellas?

Así formulada, esta doble interrogación plantea la exigencia de resolver una cuestión previa. Se supone, en efecto, que antes de caer en el "descrédito universal" (como dice Tocqueville), las creencias cristianas han dominado verdadera y profundamente las almas. Formular la hipótesis de la descristianización equivale a sostener que Francia ha estado cristianizada antes; ahora bien, tal como lo señala Jean Delumeau, "¿acaso no se ha llamado durante mucho tiempo Cristianismo a una mezcla de prácticas y doctrinas que a veces sólo tenían una relación remota con el mensaje evangélico? Y, de ser así, ¿se debe seguir hablando de 'descristianización'?"[143] Tras las apariencias del conformismo respetado, la Francia del Antiguo Régimen, ¿es realmente un país cristiano?

Una religión de lo estable

Hay que aclarar que los términos "cristianización" y "descristianización" no están empleados en este texto con referencia a lo que sería el cristianismo en su definición esencial y verdadera (¿le corresponde al historiador decidir cuál es?), sino que están utilizados para designar cambios de gestos y conductas sobrevenidos dentro de una modalidad particular, histórica y culturalmente determinada, de enseñar, interpretar y vivir la religión del Evangelio. De esta modalidad, el rasgo más espectacular es sin duda la cuasiunanimidad de la práctica. En efecto, con desfasajes según las diócesis, el clero de la Reforma católica ha logrado imponer dos gestos al conjunto de sus fieles: una asistencia a misa regular y disciplinada y el cumplimiento estricto del deber pascual.

En ambas prácticas el contraste es grande entre la situación del siglo XVIII y la de fin de la Edad Media tal como la revela el ejemplo de Flandes, sin duda ampliamente

generalizable.[144] Ahora bien, la asistencia a la misa dominical no reúne jamás a la totalidad de los parroquianos, negligentes por turno, y además varía enormemente de una temporada a otra, contrastando la asidua frecuentación de la Cuaresma con las deserciones del período estival. Por otra parte, la obligación anual de la confesión y la comunión pascuales, instituida por el concilio de Letrán en 1215, es poco respetada: en la ciudad, probablemente la mitad de los habitantes no la cumple (si se acepta la estimación de Jacques Toussaert que calcula un 10% de abstencionistas permanentes, un 40% de cumplidores irregulares, un 40% de regulares y un 10% de comulgantes frecuentes que van más allá de la prescripción mínima); en el campo, la observancia del mandamiento conciliar parece mayor, pero también muy irregular, casi unánime un año y seriamente minoritaria al año siguiente.

El resultado más manifiesto de la Reforma católica ha sido imponer la regularidad y la universalidad de actitudes que, dos o tres siglos antes, no se respetaban. Como lo prueban las visitas pastorales de los siglos XVII y XVIII, los refractarios a la obligación pascual son mucho más escasos, constituyendo por lo general menos del 1% de las comunidades. Pertenecen a las primeras y últimas clases de la sociedad, puesto que se encuentran entre ellos gentilhombres o magistrados, alejados de los sacramentos por su inconducta notoria (en particular su concubinato manifiesto) y aquellos a quienes su ocupación itinerante los mantiene alejados de la parroquia, como los marineros, leñadores, braceros o pastores. La asistencia a la misa del domingo es también muy respetada y se ve favorecida por la persecución a las tabernas abiertas durante el oficio y la denuncia de los parroquianos que trabajan pese al descanso obligatorio.[145]

La enseñanza regular del clero parroquial, al sustituir a la instrucción pastoral teatralizada de las misiones, respaldada por la amenaza de la excomunión o del rechazo de sepultura cristiana, obtuvo esta importante transformación de las conductas colectivas. Los cuestionarios de las visitas episcopales permiten datar este esfuerzo cristianizador y su éxito. Veamos, por ejemplo, la frecuencia de las interrogaciones sobre la práctica de los sacramentos y, en primer lugar, el respeto de la comunión pascual.[146] Entre 1550 y

1610 la pregunta sólo se formula en el 29% de las parroquias de las diócesis visitadas; luego la preocupación gana terreno, llegando al 58% de las parroquias entre 1610 y 1670 y al 78% entre 1670 y 1730. Pasado ese tiempo de una exagerada imposición de conductas nuevas, acordes a las prescripciones eclesiásticas, las preguntas disminuyen (formuladas sólo en el 57% de las parroquias entre 1730 y 1790), como si en muchas regiones las autoridades religiosas dieran por ganada la partida. Salvo en algunas diócesis del Norte y del Nordeste, con posterioridad a las del Mediodía y del Oeste por sugerencia tridentina, la Iglesia no duda, al parecer, de que los católicos del reino se han adaptado ya al modelo del "buen cristiano", escrupulosos en la asistencia a misa y habituados a cumplir con los deberes pascuales.

Estas prácticas compartidas, por elementales que sean, determinan sin duda alguna una identidad fundamental, donde la repetición de los mismos gestos incorpora en cada individuo una inmediata conciencia de pertenencia y le proporciona una referencia esencial que da sentido al mundo y a la existencia. Tal como dice Alphonse Dupront, "primero está la religión de lo cotidiano, la de lo corriente de todos los días, marcada por una rítmica fija, la del día del Señor, y estructurada litúrgicamente en una correspondencia tan cabal que se ha vuelto casi inconsciente, entre la dramática de la historia redentora y el ciclo astral anual".[147] Esta "religión de lo estable" marca la especificidad de una base cultural que no es la de los tiempos que no la conocían aún, ni la posterior, en que la conformidad cristiana se reduce únicamente a los grandes ritos de paso: el bautismo, el matrimonio, la sepultura.

¿Hay que concluir por eso, que existe un fervor universal? De hecho, detrás de los gestos unánimes, observables en todas partes (desde mediados del siglo XVII en unos casos, a partir del primer tercio del siglo XVIII en otros), se marcan profundos contrastes en la relación con la institución de la Iglesia, mediadora primera, si no exclusiva, de la relación con lo sagrado. Entre las diócesis y hasta en el interior de una misma diócesis, existen contraposiciones, no en la práctica de la comunión pascual, en general unánime o casi, sino en la existencia o falta de compromisos más libres, más

voluntarios. Así sucede con las vocaciones sacerdotales o con la fundación de cofradías laicas. En la diócesis de La Rochelle, ejemplo clásico, dos son los criterios que diferencian claramente al Norte selvático, donde las vocaciones abundan y las cofradías del Rosario se multiplican, y el Sur, región de llanuras y pantanos, con escasez de sacerdotes y pobre en cofradías.[148] Resulta claro pues que, si la Reforma católica cristianizó en todo el reino las estructuras elementales de la experiencia personal y colectiva, no borró por ello los fuertes contrastes geográficos en el celo cristiano.

Cambios de sensibilidad: la muerte, la vida

La indiferencia que, en el siglo XVIII, se puede comprender como una descristianización, se opera sin que desaparezca el respeto unánime de los deberes pascual y dominical. Sin embargo, tras esta apariencia, se pueden registrar cambios fundamentales que transforman el pensamiento sobre lo esencial. La primera conmoción decisiva es la que modifica las actitudes frente a la muerte. En tierra católica, éstas se pueden aprehender gracias a una fuente a la vez masiva, homogénea y socialmente representativa: los testamentos. Ahora bien, los estudios en serie de las cláusulas testamentarias muestran que entre 1730 y 1780, en París y en Provenza, se debilitan poco a poco todos los gestos inculcados en el siglo XVII por el clero de la Reforma católica.[149] Primero, disminuyen las sumas que los testadores dedican a la celebración de misas destinadas al eterno descanso de su alma, luego sigue la indiferencia masiva por el lugar de la sepultura que acogerá al cuerpo muerto. Por fin, se borra el gesto mismo del pedido de misas para abreviar o atenuar las penas del Purgatorio. En Provenza, este pedido, formulado en ocho de cada diez testamentos entre fines del siglo XVII y mediados del siglo XVIII, ya no figura sino en un testamento de cada dos en la década de 1780. Y la cantidad de misas solicitadas en los testamentos que formulan este pedido cae de 400 a 100. De esta manera se desarticula un conjunto de prácticas que suponía dos gestos fundamentales: la elección de la tierra consagrada de la iglesia o del convento como lugar de inhumación, y la deducción de

una parte importante del patrimonio (quizás el 4% en París entre 1670 y 1720) para la celebración de misas y legados de caridad.

Claro está que el cambio de actitudes no es siempre igual: se realiza más bien en la capital que en las provincias, es más precoz en la ciudad que en el campo, más sensible en los hombres que en las mujeres, más marcado en los artesanos, los marinos, los trabajadores de la tierra e incluso en los comerciantes, que en las elites tradicionales. Pero lo cierto es que indica la distancia tomada, si no por todos, al menos por gran parte de la población frente a una creencia fundamental impuesta por la Reforma católica: aquella que, al hacer temer las terribles penas del Purgatorio, conducía al pedido de intercesiones capaces de moderarlas y abreviarlas. El abandono de los gestos así ordenados va acompañado de la desestructuración del discurso cristiano de los preámbulos e invocaciones testamentarias puesto que en ellas se omitía a menudo la fórmula: "por los méritos de la muerte y pasión de Cristo" que introducía la recomendación del alma a Dios en el marco de una piedad fuertemente "cristocéntrica", fundada en el misterio de la Encarnación.

Esa indiferencia, ¿es propia del espacio francés? La perseverancia de los testadores del condado de Niza, muy cerca de la Provenza laicizada pero perteneciente a los Estados de la casa de Saboya permite pensarlo: a fines del siglo XVIII, al igual que en su comienzo, nueve testamentos de cada diez contienen un pedido de misas para el eterno descanso del alma del difunto, y si bien la cantidad varía en el transcurso del siglo, no manifiesta tendencia alguna al retroceso.[150] Lo mismo sucede en Saboya, donde los testamentos presentados en el senado de Chambéry sólo registran una escasa desaceleración del porcentaje de quienes piden misas, que pasa del 91% entre 1725 y 1767 al 88% entre 1768 y 1777, y luego al 86% entre 1778 y 1786.[151] De una y otra parte de las fronteras del reino, incluso en regiones no muy alejadas unas de otras, los gestos parecen pues diferentes, induciendo a reconocer la singularidad de la descristianización francesa.

Una segunda serie de rupturas, en lo más recóndito de las conductas, manifiesta la menor incidencia de la moral

religiosa y del control clerical, como por ejemplo, el recurso a las prácticas anticonceptivas. Los datos demográficos más seguros prueban en diferentes lugares la disminución de la descendencia después de 1760. Ahora bien, cuando la edad de la mujer en el último parto es decididamente inferior a la edad promedio del fin de la fecundidad, es posible concluir con suficiente certeza que hay una limitación voluntaria de los nacimientos. Es el caso de Ruán, donde el porcentaje de parejas "anticonceptivas" pasa del 5 al 10% a fines del siglo XVII, del 20 al 30% en el primer tercio del siglo XVIII y supera el 50% en vísperas de la Revolución; así ocurre también en las ciudades del Vexin francés, en la campiña próxima a la capital o en la de la Alta Normandía; es el caso, por último, de ciudades modestas como Meulan o Vic-sur-Seille en Lorena. Resulta claro entonces que desde antes de la Revolución, en las tres últimas décadas del Antiguo Régimen, se puso en práctica una anticoncepción de interrupción (y no de espaciamiento) de los nacimientos en la parte Noroeste del país.[152] Esta nueva conducta demográfica que, al parecer afectaba más a las ciudades que al campo y más a los notables que a los comerciantes o artesanos, constituye con toda evidencia una ruptura esencial con la ética sexual cristiana que no disocia el acto carnal de la intención de procreación.

Paradójicamente, se puede considerar que las enseñanzas de la Iglesia dieron origen a ese alejamiento de la ética cristiana desde dos perspectivas muy diferentes. La primera indica que al poner el acento en la impureza fundamental de la relación sexual, valorizando el celibato y la continencia, asociando estrechamente la carne y el pecado, la Iglesia de la Reforma Católica desarrolló una "ascética de la represión" que hizo posible el retraso de la edad para el matrimonio y la abstinencia conyugal, pero que al mismo tiempo pudo favorecer la práctica del acto incompleto. Esta práctica, que obliga a un control muy estricto de los cuerpos, habría sido considerada por una casuística desviada como menos culpable o como, en todo caso, permitiendo disimular la debilidad de la carne. De ahí la hipótesis de una estrecha correlación entre la difusión de las conductas anticonceptivas y la de la prédica jansenista, especialmente estricta y culpabilizadora: "Sitúe

en el mapa zonas de jansenismo difundido, de descristianización precoz y persistente y de disminución rápida, continua y profunda de la fecundidad, y verá que se superponen perfectamente".[153]

Una segunda perspectiva considera sobre todo el hecho de que la nueva moral familiar propuesta por la Iglesia insiste en la necesaria protección de la mujer contra los embarazos demasiado frecuentes, que ponen su vida en peligro, y en las obligaciones de los padres frente a sus hijos: imperativamente deben preservar la vida de los recién nacidos y asegurar una educación y una situación decentes a sus descendientes. De ahí un posible cambio de la voluntad, que tiende a restringir la dimensión de la familia; de ahí, también, el recurso a la práctica grosera del *coitus interruptus* para alcanzar esta finalidad. Se habría instaurado así un sistema de valores menos hedonista e individualista de lo que se había pensado, que retomaría contra la moral sexual de la Iglesia sus nuevas enseñanzas, favorables a la esposa y al hijo. Al indicar a los fieles sus nuevas responsabilidades, los clérigos del siglo XVIII habrían invalidado los mandamientos cristianos tradicionales, ignorados por cónyuges que se hicieron más libres e independientes (sobre todo, es posible, en los lugares donde el jansenismo imperaba).[154] Diferentes en sus diagnósticos, ambas interpretaciones comparten sin embargo una idea común, puesto que una y otra insisten en la apropiación por parte de los fieles de un discurso de la Iglesia que se volvió en contra de sus propios fines.

Otros dos hechos confirman el debilitamiento de la norma moral católica. Por un lado, aun cuando haya subido a partir del siglo XVII (más alto en todo caso de lo que durante mucho tiempo se creyó), el coeficiente de natalidad prematrimonial, éste aumenta después de 1760 o 1770, llegando a un 10%, 15%, e incluso a un 20% de los nacimientos en partos primerizos con registros particularmente altos, en las comunidades con una elevada densidad de población obrera. Por otro lado, en la ciudad y también en los pueblos, a partir de mediados del siglo XVIII aumentan los nacimientos ilegítimos. El coeficiente de ilegitimidad varía así del 6 al 12% en las ciudades más importantes (sería sin duda mucho más elevado si se pudiera establecer la relación

entre los nacimientos extramatrimoniales, que son, casi siempre, en partos primerizos y el total de estos últimos). El porcentaje en zonas rurales es inferior (del 1,5 al 4%) pero esto se debe, en parte, a que las jóvenes de la campiña prefieren el anonimato de la ciudad para dar a luz a su hijo ilegítimo. Las curvas de larga duración de la ilegitimidad prueban claramente una fuerte disminución del fenómeno entre mediados del siglo XVI y el período 1650-1730 que conoce los coeficientes más bajos, lo que traduce inequívocamente el éxito de la ofensiva eclesiástica contra los desvíos de la moral conyugal cristiana. Pero registran asimismo, en todas partes, un nuevo incremento de los nacimientos ilegítimos y por tanto de las relaciones sexuales extramatrimoniales a partir de las décadas de 1750 o 1760.[155]

Esta emancipación, ¿es específica del reino o es compartida con otras tierras de la Cristiandad? En Inglaterra, si bien la limitación voluntaria de los nacimientos no está claramente probada antes del siglo XIX, el porcentaje de los nacimientos ilegítimos en el mundo rural, siempre más elevado que en Francia, se duplica entre la década de 1730 y la de 1790. La transformación de los modos de vida (con una primera revolución industrial) y de las costumbres matrimoniales particulares (con el mantenimiento de los esponsales que autorizan las relaciones sexuales antes del matrimonio) explica en parte esta evolución. Pero quizá refleja también un mínimo control social de la Iglesia, en este caso anglicana.[155] Si agregamos que hay suficientes pruebas de prácticas anticonceptivas a fines del siglo XVIII tanto en la Suiza de lengua francesa como en la Alemania renana, podemos considerar que en toda Europa del Noroeste, la Europa de la alfabetización antigua y desarrollada, habría existido una precoz libertad respecto de la teología moral cristiana, sea de formulación católica o reformada. Francia habría sido pues la pionera y el epicentro de este movimiento, separando, más temprano y más sistemáticamente que en otras partes, las conductas sexuales y la moral de la Iglesia.

La crisis de los compromisos cristianos

No cabe duda de que la originalidad de la laicización francesa se debe al hecho de que en el mismo cuarto de siglo, entre 1750 y 1775, se modifican a un tiempo la sensibilidad y la sociabilidad. No es únicamente del discurso o de la ética del catolicismo que se apartan los cristianos secularizados, sino también de las instituciones de la Iglesia. La crisis de las vocaciones religiosas da un primer signo de lo que ocurre. En todas las diócesis, o en casi todas, la cantidad de ordenaciones eclesiásticas disminuye después de mediados del siglo XVIII para alcanzar un mínimo en la década de 1770. Pese a un incremento insignificante en los años siguientes, la Iglesia de Francia se enfrenta, en vísperas de la Revolución, con una verdadera "escasez de sacerdotes", que contrasta con la gran expansión de su reclutamiento en los tiempos grandiosos de una Reforma católica que se prolonga hasta muy avanzado el siglo XVIII. Esta evolución caracteriza la incorporación de algunas órdenes regulares, donde la cantidad de profesiones disminuye en las mismas décadas.

La reducción de la cantidad de sacerdotes va acompañada de un cambio social en su reclutamiento. A fines de siglo, los aspirantes al sacerdocio eran, en su mayoría, hijos de agricultores y campesinos. Los hijos de magistrados, miembros de profesiones liberales y "burgueses", que en el siglo XVII proporcionaban la mayor parte de los futuros curas, rechazan la carrera eclesiástica a la que, a partir de entonces, ingresaban sobre todo los "comerciantes" (muchos de ellos de zonas rurales) y los campesinos.[157] En los cuarenta años que preceden a la Revolución un amplio sector de la población francesa modifica por tanto su actitud respecto del sacerdocio. Algunas consideraciones económicas, como por ejemplo la devaluación, debido a la coyuntura del alza de precios y de los ingresos fijos de los beneficios, pudieron apartar de la carrera eclesiástica a los hijos de magistrados o de comerciantes urbanos. Pero, sin duda, la razón esencial es otra: se trata de una secularización de las personas que les hace abandonar los compromisos religiosos más conspicuos.

La evolución de las cofradías de penitentes, a la que

renuncian los notables después de 1770, es otro índice de la situación. El ejemplo provenzal ha mostrado que los magistrados, los comerciantes y los burgueses que tradicionalmente daban a las cofradías sus rectores y vicerrectores, desertaron en masa de la asociación religiosa para unirse a las logias masónicas. Aunque facilitada por las similitudes existentes entre las prácticas (el secreto, la camaradería, la independencia) y las funciones (la ayuda recíproca, la caridad, la discusión) de ambas formas de sociabilidad, esta transferencia colectiva de pertenencia es sin embargo el signo certero de la distancia tomada con respecto a un tipo de sociedad que se había dispersado con la Reforma católica y constituía un mecanismo importante de la organización de los fieles.[158]

El agotamiento del ingreso a las congregaciones marianas, que los jesuitas habían instalado en sus colegios para reformar radicalmente la devoción, no sólo de sus alumnos sino, más aún, de los hombres y de los jóvenes de la ciudad donde se establecían, es un signo más de la crisis de las obras pías.[159] Ya antes de la expulsión de la Compañía de Jesús, se van haciendo infrecuentes las adhesiones a las congregaciones de París, Ruán, Dijón, Reims o Rennes, abandonadas, por lo demás, por sus antiguos miembros. Es verdad que en Alsacia y Lorena el celo congregante permanece intacto: las asociaciones marianas instituidas por la prédica de los jesuitas experimentan en esas regiones una gran expansión hasta la supresión de la Compañía por la orden pontificia de 1773. Luego, nuevas cofradías organizadas según el mismo modelo —por ejemplo las cofradías de la Agonía de Cristo— la reemplazan, implantando en las parroquias rurales un ideal de vida cristiana que hasta entonces se proponía principalmente a los ciudadanos. Es seguro pues que en ciertos sitios, en la frontera oriental del reino, se mantiene firme y vigoroso hasta fines del Antiguo Régimen el apego a las instituciones que inculcaban a los fieles los preceptos tridentinos, lo cual debe matizar un diagnóstico demasiado abrupto en cuanto a la generalidad del proceso de descristianización en el espacio francés. Pero en todas partes el agotamiento es indudable, marcado por las partidas y los conflictos, ocasionando con el rechazo de la tutela jesuita el abandono de las propias congregaciones.

Estas transferencias de sociabilidad se insertan en la trama de una transformación profunda de la producción impresa, y por consiguiente de las lecturas propuestas a la población creciente de los alfabetizados. La evolución del corpus de las obras publicadas con un privilegio o una autorización pública atestigua un hecho masivo, señalado en el capítulo precedente: el retroceso y posterior desmoronamiento del libro de religión y, consiguientemente, el triunfo de las obras incluidas en los diferentes géneros bibliográficos de la categoría de las ciencias y las artes. Si agregamos a esta producción lícita, sumamente descristianizada, la producción laica y crítica del libro prohibido, es indiscutible que los lectores de las tres o cuatro últimas décadas del Antiguo Régimen encontraban una oferta de nuevas publicaciones cuyo equilibrio ha sido alterado y que busca sus puntos de referencia fundamentales para pensar el inventario de la naturaleza o la organización de la ciudad en el libro de ciencia o en el escrito político. "Es verdad que en las últimas décadas del siglo XVIII llega a su apogeo el desarrollo multisecular de un proceso de laicización o de 'civilización' —la palabra es de época—, cuya tendencia esencial es agotar todo mito sagrado, reabsorber todo misterio para mostrar una sociedad 'civil' perfectamente homogénea y en la que el acto social por excelencia es 'dar a publicidad'": el diagnóstico hecho por Alphonse Dupront designa con agudeza el lugar donde se articulan el cambio de las conductas y el de las lecturas.[160] A la vez divulgación y vulgarización, la circulación en gran escala de textos que socavan o ignoran el orden cristiano del mundo y quiebran los fundamentos de la tradición pudo acompañar en el medio de las elites lectoras —incluso aquel que rompe radicalmente con los gestos o las prohibiciones antiguas— a una manera inédita de pensar el vínculo comunitario y la existencia individual que constituye quizás en su apartamiento de las formas heredadas, una "sensibilidad prerrevolucionaria".[161]

Las razones del alejamiento

Si bien es, indudablemente, uno de sus signos y soportes, la difusión multiplicada de los pensamientos nuevos no proporciona, sin embargo, las razones fundamentales de un alejamiento original por su brutalidad, su generalización y su sistematicidad. Con ayuda de las hipótesis formuladas por Michel de Certeau[162] y Dominique Julia,[163] hay que tratar pues de proponer algunas explicaciones. Primer dato: la división de la Iglesia. Después del surgimiento y la consolidación de los protestantismos que disgregaron la vieja unidad cristiana, el conflicto se instala en el seno mismo de la Iglesia católica. De ahí, el efecto doblemente descristianizante del jansenismo presbiteriano, poderoso en varias comarcas del reino (Champaña, Borgoña, Valle del Loira, la región parisiense y París, Normandía). Por su rigorismo sacramental, que no admite a los fieles en la comunión y en la absolución sino después de una severa preparación interior, exigiendo al mismo tiempo el conocimiento de los misterios de la fe y una contrición profunda, es evidente que los curas jansenistas apartaron del confesionario y de la Eucaristía a muchos penitentes impotentes o reticentes para obrar la verdadera conversión que se les pedía. Por otra parte, al movilizar a los poderes laicos al servicio de los adversarios enfrentados (el Parlamento a favor de los jansenistas, el rey y su Consejo a favor de prelados antijansenistas y jesuitas), el conflicto doctrinal y pastoral se transformó en una lucha directamente política.[164] En consecuencia, resultaron gravemente fisuradas la autoridad del clero y la certidumbre de la creencia. Los rudos combates que libran curas jansenistas y misionarios jesuitas tienen todos por objetivo destruir la legitimidad religiosa del enemigo, negado en su calidad de cristiano y tratado como un herético. Politizado y manipulado, disputado entre partidos inconciliables, lo absoluto de la creencia pasa a ser una simple opinión, discutible y por tanto refutable. La unidad de la doctrina y la disciplina se perdió así definitivamente, dejando el campo libre a la incertidumbre, a la retirada, a la indiferencia.

A su manera intransigente, el jansenismo pastoral de una fracción del clero francés expresa, radicalizándola, la

ruptura esencial instaurada por la Reforma católica entre un modelo eclesiástico imperativamente aculturante y una experiencia de lo sagrado muy diferente, en lo sucesivo desvalorizada y estigmatizada. "Recuerde usted, mi muy querido y venerable colega, estas bellas palabras de nuestro divino maestro *Ecce mitto vos sicut oves in medio luporum*: considerémonos, usted y yo, en estos cantones, como si estuviéramos en China o en Turquía aunque estemos en medio del cristianismo donde casi no se ven más que paganos":[165] la carta que dirige en 1731 un cura jansenista de la diócesis de Nantes a uno de sus colegas define la distancia infranqueable que separa al cristianismo de los clérigos y a la religión de los pueblos, o, para decirlo con más claridad, el movimiento por el cual "una cultura de Iglesia, dueña, al parecer, de sus coherencias intelectuales y espirituales, corta en la vivencia de un complejo religioso más amplio, que es necesario purificar".[166] Al establecer una estricta discriminación entre el orden de lo sagrado y el de lo profano cuando existencialmente se había probado su identidad, al instituir la obligación de la mediación eclesial en lugar de una participación inmediata en la inmanencia de lo divino, al imponer disciplinas y controles a las pulsiones religiosas elementales, investidas de irracionalidad y de pánico, la cristianización de los clérigos, tal vez paradójicamente, alejó a los fieles de la aprehensión religiosa del mundo.

El proyecto eclesial que apuntaba a hacer que todos los cristianos compartieran la definición clerical del cristianismo estaba cargado de una insoportable tensión. Entre los fieles y los curas de la Reforma católica, poseedores de una gran cultura teológica por los años de seminario, conscientes de formar una sociedad separada y salidos durante mucho tiempo de medios más encumbrados que el de los feligreses, la incomprensión sólo podía ser profunda, generando a veces conflictos abiertos (en torno de las peregrinaciones, de las cofradías, de los exorcismos), provocando en todas partes un choque entre dos maneras de vivir la relación con lo divino.[167] Estas tensiones, evidentemente, no son exclusivas de Francia y se encuentran en todos los lugares de Europa donde obispos y curas denuncian los abusos y supersticiones de una religión irreductible en sus cánones. Pero si en el reino esas tensiones pudieron llevar, más

precozmente que en otros sitios, al abandono de los gestos que manifestaban ostensiblemente la adhesión a las exigencias de la Iglesia, fue sin duda porque la modalidad francesa del catolicismo tridentino, penetrada por el augustinismo, aparte del jansenismo, establece la distancia más irreductible entre la experiencia "popular" de lo sagrado y la definición, por la institución, de las prácticas lícitas y de las reglas obligadas. La disociación, que en un tiempo la ofensiva cristianizante —movilizando todos sus recursos (la misión, la prédica, el catecismo, la escuela)— había logrado hacer aceptar, se vuelve intolerable desde que la autoridad se desgarra y se agota la dinámica de conversión.

A esta razón primera de la descristianización, la desaparición de la parroquia como marco esencial de existencia agrega otra. En la segunda mitad del siglo XVIII aumentan las migraciones, tanto las definitivas, que llevan a la población rural hacia las ciudades, como las temporarias, que hacen buscar fuera del pueblo una contratación, una clientela o una ayuda. Las consecuencias de estos movimientos son dobles: por un lado, aseguran una circulación ampliada de las publicaciones, de las noticias, de las modas, y de esta manera abren las comunidades, antes cerradas, a los nuevos pensamientos y a las nuevas conductas; por otra parte, destruyen las disciplinas y distienden las dependencias antes garantizadas por la presión parroquial y la autoridad clerical. Por lo general, la partida para la gran ciudad significa la conquista de una libertad y una autonomía que hacen poco caso de las enseñanzas y conductas inculcadas. E incluso para aquellos que regresan al pueblo, el viaje o la frecuentación de la ciudad son otras tantas experiencias igualmente capaces de hacer tambalear las costumbres y los conformismos. No resulta sorprendente entonces que la ciudad aparezca como la vanguardia del proceso de laicización al ser la primera en abandonar las prescripciones o las interdicciones de la Iglesia, ni tampoco sorprende que las regiones o los medios más descristianizados sean los que participan más intensamente en la cultura migratoria.

Pero la transformación laicizante del siglo XVIII se debe insertar ciertamente en una trayectoria de mayor duración que hace pasar, como lo dice Michel de Certeau, "de una

organización *religiosa* a una *ética* política o económica". Entre los siglos XVI y XVIII el cambio fundamental es, en efecto, el que sustituye la religión como principio de organización y como marco de referencia de la sociedad francesa por la política: la de la razón de Estado y del absolutismo. Las estructuras y las prácticas religiosas, en apariencia, no se alteran por ese desplazamiento; de hecho, son empleadas y articuladas de nuevo, según modalidades inéditas, dirigidas por las exigencias del rey, del Estado, del orden social: "Las instituciones *políticas utilizan* a las instituciones religiosas, infiltran en ellas sus criterios, *dominándolas* con su protección y destinándolas a sus objetivos".[168] La disociación así operada entre la experiencia espiritual, exiliada del mundo, replegada a la vida interior, mística en el sentido primario del término, y las conductas públicas cristianas, sometidas a las exigencias seculares de la "politización", puede ser considerada como el cimiento de la laicización, presente en el epicentro de los triunfos de la Iglesia de la Contrarreforma. Los abandonos y apartamientos de la segunda mitad del siglo XVIII serían entonces el signo del agotamiento de prácticas que se habían tornado inútiles para una ética autónoma, creada sin otra referencia que la utilidad social o el mandato imperioso de la conciencia.

Reforma católica, descristianización y transferencia de lo sagrado

Por su amplitud y su drasticidad, la descristianización del período de las Luces constituye una de las mayores transformaciones de las maneras de ser en el mundo de los franceses anterior a 1789. Las rupturas, provocadas, de la Revolución revelan el impacto diferenciado. Es un ejemplo la geografía del juramento del clero a la Constitución civil, exigido a todos los sacerdotes en la primavera de 1791 y prestado por el 54% de los curas, vicarios y párrocos en ejercicio.[169] Es categórico el contraste entre la Francia de los sacerdotes constitucionales, quienes aceptan convertirse en "funcionarios públicos eclesiásticos" y la de los refractarios, que se niegan a hacer el juramento de fidelidad a la nueva

Constitución. La primera se compone de dos bastiones: por un lado, una Cuenca de París sumamente definida, que incluye Picardía, Champaña, Berry, Bourbonnais y hasta una parte de Guyena y, por otro lado, sobre la orilla izquierda del Saona y del Ródano, un conjunto que comprende Bresse, Bugey, el Delfinado y Provenza. La segunda encierra el vasto triángulo parisiense por tres lados, al Oeste (en la parte occidental de Normandía, en Bretaña, en Anjou, en el Bajo Poitou), al Norte (en Flandes, Artois y Hainaut) y al Este, va de Alsacia al Franco Condado y penetra como una cuña entre los dos diques de contención de constitucionales, puesto que en el centro del Macizo central y en el Languedoc se niegan todos al juramento. Tenemos entonces una geografía compleja, pero una geografía perpetuada por la práctica religiosa en el siglo xx, conservada donde vencieron los refractarios, debilitada donde los sacerdotes partidarios del juramento eran mayoritarios.

La opción desgarradora a la cual obliga el acontecimiento mezcla indisolublemente la decisión de los clérigos y las presiones de las comunidades. En este sentido, se puede considerar que es el reflejo de las relaciones que, con anterioridad a la Revolución, las poblaciones mantenían con la institución eclesiástica, y también con el conjunto de gestos y creencias de los que esta última es guardiana. El rechazo al juramento es más intenso en las regiones donde inquieta la fuerte presencia protestante, consolidada por el edicto de tolerancia de 1787 (por ejemplo en el Languedoc y en Alsacia), en aquellas que, tardíamente unidas al reino, se mantuvieron reacias al galicanismo de la Iglesia de Francia (por ejemplo las provincias del Norte y del Franco-Condado) y, sobre todo, en aquellas en que la presencia de un clero denso, autóctono, rural, rico en vicarios y párrocos que viven cerca del cura, había cimentado una conciencia poderosa de la identidad y de la diferencia clericales (es el caso de todo el Oeste). A la inversa, en las zonas favorables al juramento (en particular en esa Cuenca de París (ampliamente entendida), los sacerdotes son foráneos y urbanos, aislados unos de otros por un tejido social más relajado y por ende más sometido en lo inmediato a la presión de sus parroquianos. Su aceptación de la Constitución civil y por tanto de la Revolución, en la distancia tomada con respecto

al catolicismo tridentino y romano, puede ser legítimamente interpretada como la expresión de una secularización ya muy avanzada y compartida, más allá aún del pequeño mundo de las elites que, como hemos visto, es el primero en romper con las conductas de la tradición.

La descristianización radical del año II, particularmente intensa entre septiembre de 1793 y agosto de 1794, llevada a cabo por los representantes de la Convención, los ejércitos revolucionarios y las sociedades populares, registra, poco más o menos, estas mismas divergencias. El mapa de la toponimia revolucionaria, que asienta los cambios de nombres de las comunas, y el de las abdicaciones de sacerdotes que señala las zonas más afectadas por las renuncias al estado eclesiástico, sitúan las separaciones más brutales en los lugares donde los que estaban a favor del juramento eran mayoritarios: a los lados del Macizo central, epicentro del movimiento de alejamiento del sacerdocio, en la región parisiense, en el Delfinado, en el valle del Ródano, en Provenza.[170] Es posible interpretar que estas diferencias instauran la división a largo plazo entre la Francia cristiana y la que ya no lo es, tal como lo manifiesta la desigualdad de la práctica a mediados del siglo xx. Pero si la ruptura ha podido ser duradera y profunda fue sin duda porque revelaba y exacerbaba, en un tiempo de crisis, viejas fracturas disimuladas por el conformismo obligado del estado de la Cristiandad antes de 1789.

Las dos descristianizaciones francesas, la que produce la transformación de cierto número de actitudes fundamentales en las tres últimas décadas del Antiguo Régimen y la que divide al clero durante los años revolucionarios, remiten así a las modalidades diferenciadas de penetración de la Reforma católica en el reino. La resistencia a la laicización fue más fuerte en las regiones donde una sociedad numerosa y solidaria con clérigos y curas, pero también con vicarios, capellanes y parroquianos, aceptó y mantuvo el "equilibrio, a veces frágil pero siempre necesario, entre la cultura fundamental emergente de la religión popular, realidad antropológica, y la cultura eclesial salida de una historia prodigiosa y portadora de una cosmogonía y una escatología, es decir, de una conciencia y un sentido de la existencia".[171] A la inversa, los abandonos fueron precoces y rápi-

os en todos los lugares donde un clero presbiteral y disper-
o desarrollaba una pastoral brutalmente aculturante, in-
ntando instaurar un cristianismo depurado, sin concesio-
es para con las experiencias de lo sagrado, juzgadas
upersticiosas y condenadas por ser irreductibles a la ver-
adera fe. Del primer modelo, el Oeste francés sería el
jemplo cabal, caracterizado por una poderosa "clerocracia"
e sacerdotes nativos,[172] por la vivacidad de una religión
nisionaria y exteriorizada, por ser "barroca", en tanto valo-
iza devociones públicas y gestos colectivos, e integradora,
entro de lo posible, de los ritos arraigados. En cuanto al
egundo modelo, el testimonio lo dan las diócesis de la
Cuenca de París (en su sentido amplio) donde el
gustinismo severo de una parte del clero, inclinada a la
conversión de la vida interior, corre parejo con una mínima
primacía de la clericalización. Así pues, a través del proceso
de laicización que singulariza a las bases culturales france-
sas a mediados del siglo XVIII, se puede leer en sentido
contrario la originalidad de la Reforma católica francesa,
llegada más tardíamente que en otras partes (salvo en las
diócesis del Sudeste), enfrentada a un protestantismo muy
pronto minoritario, dividida entre dos maneras de instituir
el cristianismo renovado, manifestado y simbolizado por la
oposición tenaz entre los compromisos devocionales de los
jesuitas y las intransigencias sacramentales de los janse-
nistas.

Generalizada y profunda, aunque conozca desfases y contrastes, la laicización que transforma a la Francia del último tercio del siglo XVIII no debe ser comprendida como una desacralización. Si bien marca la distancia tomada, o impuesta, respecto de gestos que manifestaban la sumisión de las conductas a las normas y órdenes del catolicismo reformado, no por eso significa la eliminación de toda referencia religiosa, incluso fuera de los diques de contención de la resistencia de la vieja fe. Violentamente descristianizadora a corto plazo, la Revolución constituyó sin duda, en lo esencial, el cumplimiento manifiesto de una "transferencia sacra" que, desde antes de su surgimiento, había trasladado, con sigilo, a valores nuevos, familiares, cívicos y patrióticos, las cargas afectivas y emocionales antes ligadas a las representaciones cristianas.[173] De esta manera, y no sin paradojas, si bien la Cristiandad resurgida de la Refor-

ma católica suscitó los alejamientos y el abandono de la descristianización de la época de la Ilustración, la Revolución, por su parte, con su hostilidad declarada a la vieja religión, reveló a todos la realidad de un cambio de creencia ya operado.

Por lo tanto, el doble diagnóstico de Tocqueville parece válido. Por un lado, es seguro que la Francia del siglo XVIII conoce un proceso de abandono de las conductas cristianas sin igual en Europa. ¿Hay que atribuir la causa, como él lo hacía, a los ataques furiosos de los Filósofos contra la Iglesia, a esa pasión de la irreligión que había llegado a ser "general, ardiente, intolerable y opresiva"? Es indudable que no, si se quiere admitir que los libros no tienen la eficacia que se les adjudica y que las transformaciones más profundas de las maneras de ser no son el resultado inmediato de los pensamientos claros e inteligibles. Más que las denuncias ilustradas, volterianas y materialistas, son los discursos religiosos —que se vuelven contra ellos mismos— de fieles incapaces de cumplir con las exigencias, los que produjeron los abandonos en masa. Por otra parte, es seguro también que la generalización de la incredulidad (entendida como una distancia tomada respecto de las enseñanzas y de los mandamientos de la Iglesia), no implica el rechazo de toda creencia sino que, por el contrario, provoca la adhesión a un conjunto de valores nuevos que, como los viejos valores que sustituyeron, trascienden las particularidades, enuncian lo universal y pertenecen al orden de lo sagrado. Así es como el proceso de laicización de las creencias y de las conductas, iniciado mucho antes de la Revolución, actuó por alejamiento y transferencia. ¿Habrá sucedido lo mismo con los cambios que transformaron la relación entre el pueblo y su rey?

6
¿El rey desacralizado?

En 1789, el afecto de los franceses por su rey parece incólume. Los *cahiers de doléances* (cuadernos de quejas) están por completo impregnados de "un estado de ánimo de fervor y de épica monárquica".[174] Sus preámbulos reverentes y entusiastas, dando gracias al soberano, expresan la fidelidad incesante al rey y la certidumbre de un orden nuevo y feliz, hecho posible merced a su bondad. El rey al que se alude en esos cuadernos es, ante todo, un padre atento y dispuesto a socorrer a los más débiles de sus hijos. Al dirigirse a él, la comunidad de Saint-Jean-de-Cauquessac, en Gascuña, alaba "ese amor paternal que está profundamente grabado en vuestra obra por gestos inefables que tenéis para con vuestros fieles súbditos que han hecho que se os considere el más grande rey de Europa", y la comunidad de Lauris, en Provenza, imagina los Estados generales como una familia reunida: "La dignidad del hombre y de los ciudadanos, envilecida hasta ahora, será enaltecida, no nos cabe duda, en esta augusta asamblea, en la que un rey justo y benévolo, rodeado de sus súbditos como un padre en medio de sus hijos, consultándolos sobre los intereses de su numerosa familia, moderará la avidez de unos, considerará las pretensiones de otros, acogerá las quejas de los oprimidos, secará sus lágrimas y romperá lanzas por ellos". Protector y justiciero, el monarca reinante revive los méritos de los reyes buenos y hace olvidar las faltas de los malos: "¡Oh Luis XVI!, heredero del cetro y de las virtudes de Luis IX, de Luis XII y de Enrique IV! Desde vuestros primeros pasos en el trono habéis establecido las costumbres, y lo que es aun más glorioso, habéis dado el ejemplo en medio de una corte francesa" (cuaderno de Lauris), o: "Si Luis XII y Enrique IV son todavía los ídolos de los franceses por sus buenas acciones, Luis XVI el bienhechor es el Dios

de los franceses; la historia lo propondrá como modelo de los reyes de todos los países y de todos los siglos" (cuaderno del tercer estado de Barcelonnette).

Los cuadernos enuncian pues el vínculo restablecido, resurgido, que, como en las definiciones de los diccionarios, une a un pueblo, respetuoso y agradecido, a un rey dedicado a dar la felicidad a sus súbditos. Los habitantes de Sèvres, en la bailía de Versalles, querrían marcar doblemente, con las palabras y en la piedra, este nuevo acontecimiento: "Suplicamos a Su Majestad se sirva aceptar y recibir de la nación un sobrenombre digno de las cualidades eminentes de un gran monarca, que caracteriza especialmente sus virtudes patrióticas: es decir el de *Padre del pueblo y regenerador de Francia*; que este acto de patriotismo y de amor del soberano por sus súbditos pase a la posteridad en un monumento que alcance para eternizar la importancia de este acontecimiento y para imprimir en el corazón de los franceses, y hasta en las naciones extranjeras, la unidad de los sentimientos de respeto que imperan en esta asamblea para con su soberano".

En consecuencia, las imágenes tradicionalmente asociadas a la figura del rey (paternal, justiciero, protector) parecen intactas en vísperas de la Revolución, manejadas con energía, tanto más cuanto que contraponen la bondad del rey y las exacciones de los señores. Escuchemos a los habitantes de Toutry, en Borgoña: "Habida cuenta del conocimiento cabal que tenemos de las opiniones altruistas de Su Majestad para con su pueblo y de las vejaciones excesivas que nos infligen día tras día la nobleza y el clero, al privarnos, por así decir, de nuestra subsistencia por los impuestos cotidianos con que nos agobian, imploramos ayuda a Su Majestad y le suplicamos tenga a bien considerar atentamente, de una manera benigna y favorable, el momento de angustia que actualmente atravesamos". Y, una vez más, dicen los de Lauris: "¡Oh, gran rey! perfeccionad vuestra obra, apoyad al débil contra el fuerte, destruid el resto de esclavitud feudal [...] Terminad de hacernos felices; vuestros pueblos, abandonados a los déspotas se refugian en masa al pie de vuestro trono y vienen a buscar en vos su Dios tutelar, su padre y su defensor".[175] La pasión de regeneración que se apodera del reino en la primavera de 1789,

lugar de disminuir el mito real, lo inviste, muy por el ntrario, de nuevas expectativas y tensiones. Sin embargo, n cuando los cuadernos proclamen con fuerza y fervor la lación de fidelidad y de amor que liga las clases sociales (o nación) al monarca, el rey al que se alude en los cuaderos ya no es enteramente el de la tradición. Es verdad que adjetivo "sagrado" se asocia aún con frecuencia a su ombre, pero ya se ha operado el debilitamiento semántico el calificativo: por un lado, el rey ya no es lo único "sagrado" en el orden de lo político (la nación, los diputados, los erechos de la persona también lo son). Por el otro, su carácter sagrado" ya no es considerado necesariamente de nstitución divina, sino que a menudo se piensa que es un tributo conferido por la nación. Este empequeñecimiento agrado de la persona del rey está presente en todos los uadernos generales de la bailía, tanto en los nobiliarios omo en los plebeyos y cualquiera que sea el ardor de su celo monárquico.[176] Incluso cuando exalta al rey regenerador, la representación de la monarquía ya está fallada, fisurada. Sin saberlo y en sus discursos ardientes, los cuadernos de 1789 reconocen en parte el "desencanto simbólico" que, al separar al rey de lo divino, hizo posibles, pensables, las profanaciones revolucionarias (ridiculizando y execrando, por medio de la imagen y la palabra, al rey-borracho, al rey-demente, al rey-puerco), y luego, el acto inaudito de la ejecución del soberano destituido, destruido en sus dos cuerpos, el físico y el político.[177] Para comprender este proceso se requiere, sin duda, la articulación de varias cronologías.

Los malos discursos

La primera cronología, breve y parisiense, sitúa la multiplicación a partir de mediados de siglo, de las palabras hostiles al rey, que acusaban tanto a su persona como a su autoridad. Los motines de París, en mayo de 1750, como consecuencia de los arrestos de niños realizados por las autoridades policiales en cumplimiento de una orden del año anterior, que disponía mandar a "prisión" "a todos los mendigos y vagabundos que se encuentren en las calles de París, en las iglesias o en las puertas de las iglesias, en la

campiña y en los alrededores de París, sea cual fuere su edad y sexo", son quizá su primer signo. La revuelta tiene una razón inmediata: el exceso de celo de los oficiales de justicia que, para complacer al lugarteniente general de policía Berryer o para exigir rescate a los padres, raptan a los hijos de alrededor de diez años, no sólo vagabundos y "desprotegidos", sino también hijos e hijas de comerciantes, artesanos u operarios. Pero si la cólera del pueblo ciudadano recae ante todo en los hombres de la policía, en particular en los inspectores y sus agentes quienes, desde que fueron nombrados a principios de siglo, socavan la autoridad familiar y respetada de los comisarios de los barrios, no por eso perdona al soberano.

"Se dice que el rey está leproso, y toma baños de sangre como un nuevo Herodes", observa d'Argenson en su *Journal*. El rumor establece así las verdaderas razones de las cosas: si el rey es ese ser indolente y caprichoso, esclavo de placeres depravados que denuncian los "malos discursos" escuchados por los espías de la policía, es porque es leproso, y si los niños desaparecen es porque su sangre es necesaria para la curación del rey. Entre este rey melancólico y cruel —que se sustrae a las exigencias de su cargo—, y la ciudad, la ruptura está consumada. "¡Viva el rey sin negocios!", "¡Viva el rey sin tasas!", "¡Viva el rey sin gabelas!": éstas eran las palabras de los revoltosos del siglo XVII que apelaban a la alianza entre el rey justiciero y la costumbre de la que era garante, para justificar su hostilidad hacia todos aquellos que violaban los antiguos privilegios y los derechos del soberano, engañado, desorientado y estafado por los malos consejeros.[178] Un siglo más tarde, en un París marcado por la denuncia jansenista de un rey impuro e impío, el motivo ya no es válido. El propio monarca es acusado y se transforma en el blanco de las amenazas más violentas. Es así como en una conversación de taberna, un "soplón" escuchó decir que "nuestras mujeres del mercado de Les Halles se armarán, irán a Versalles para destronar al rey, para arrancarle los ojos, que volverían a París y asesinarían al lugarteniente del crimen y al lugarteniente de policía".[179]

El atentado perpetrado por Damiens contra Luis XV el 5 de enero de 1757 y el suplicio del criminal, el 28 de marzo siguiente, constituyen, a un tiempo, la exhibición más es-

ctacular y extrema de la omnipotencia punitiva del poder berano y el índice claro del desgarramiento que se ha roducido entre el rey y su pueblo. El doble acontecimiento el atentado y el suplicio— genera dos actitudes. La prime- a es la de los diarios, incluso la de aquellos que, publicados n el extranjero, escapan a la censura real: ésta consiste en eparar radicalmente el regicidio de los asuntos del momen- o (es decir la crisis jansenista de la negativa a dar los acramentos y el conflicto entre el rey y el Parlamento, uyos miembros han renunciado en su mayoría después de la sesión solemne del 13 de diciembre de 1756). En el caso de las gacetas, se trata de negar toda significación a las palabras pronunciadas por Damiens y de presentar ese acto como el de un fanático o el de un monstruo sin cómplice ni razón. Se trata, también, de dar a leer el ritual múltiple que, mediante la expiación y la reparación, establece el vínculo entre el monarca y sus súbditos.[180] Como dice Michel Foucault, el suplicio de Damiens es ante todo "un ceremonial para reconstituir la soberanía por un momento herida".[181]

Pero tanto los "malos discursos" como los "carteles sediciosos" reunidos por la policía muestran otra conciencia del acontecimiento. Denuncian la conjuración, oculta por el secreto de la instrucción, de la que Damiens no habría sido más que la mano ejecutora. Para el partido jansenista no cabe duda de que fue organizada por el arzobispo de París, los jesuitas y los parlamentarios que permanecieron fieles al rey. Para el partido leal, por el contrario, los parlamentarios rebeldes, unidos a los jansenistas, fueron los que movieron los hilos. Pero sobre todo, los dichos de la calle y los escritos espontáneos exhibidos en las paredes multiplican las palabras violentamente hostiles al rey, a quien se hace responsable de todas las desgracias del Estado y del pueblo y se lo considera merecedor de un justo castigo.[182]

Un año y medio después del suplicio de Damiens, el abogado Barbier relata el hecho siguiente en su *Journal*:[183] "El señor Moriceau de la Motte, oficial notificador del Palacio de Justicia, cabeza hueca, fanático y crítico del gobierno, hombre de cincuenta y cinco años por lo menos, quien hace ocho meses se casó con su amante, tuvo la ocurrencia, hace uno o dos meses, de ir a cenar a una hostería en la calle

Saint-Germain-l'Auxerrois, en una mesa redonda de doce personas. Allí, llevando la conversación al terrible caso Damiens, habló con arrebato sobre la manera en que el proceso había sido instruido, habló en contra del gobierno e incluso en contra del rey y los ministros". Denunciado "sea por gente del Palacio de Justicia o por alguien de la mesa, preocupado por las consecuencias de semejante declaración", detenido, encarcelado y sometido a interrogatorio, Moriceau de la Motte es declarado convicto de haber redactado los carteles hostiles al rey y a los parlamentarios leales: "Se dice que se han encontrado entre sus papeles, carteles que fueron fijados, antes y después del asesinato del rey, en las puertas de los jardines públicos y en otros lugares. Se le preguntó cómo había obtenido esos carteles. A lo cual respondió que los había arrancado; pero esos carteles no estaban ni pegoteados, ni agujereados por haber sido arrancados".

Desenmascarado por su pobre defensa, Mauriceau de la Motte es condenado a "pedir perdón en las puertas de la iglesia de París, con la cabeza descubierta, en camisa, con la cuerda al cuello, con una antorcha, y rodeado por delante y por detrás de carteles que dicen: *autor de palabras sediciosas y atentatorias a la autoridad real*, etc., para luego ahorcarlo en la plaza de Grève y confiscar sus bienes". El ritual público de la expiación y del castigo se efectúa pues del modo corriente. El anuncio reiterado del crimen (por el clamor público del fallo que dicta la condena, por el reconocimiento y el pedido de perdón del condenado, por las pancartas que lleva) y el espectáculo del castigo ejemplar tienen por objeto manifestar la autoridad restaurada del rey y fortificar el respeto de todos sus súbditos por su persona inviolable. El hecho de que el condenado sea un administrador del rey y un burgués de París no puede sino dar más fuerza a la demostración.

Sin embargo, en septiembre de 1758, el dispositivo se atasca: "Había gran afluencia de público a su paso y en la plaza de la Grève. Algunos decían que no se da muerte a la gente por dichos o por simples escritos; otros esperaban que se le concediera el indulto; pero se quiso dar un ejemplo con un burgués de París, hombre que desempeñaba una función, y reprimir así los abusos de una cantidad de fanáticos

que hablan demasiado osadamente del gobierno". En la conversación relatada por Barbier se mezclan entonces la representación tradicional del rey justiciero, que puede castigar pero que también debe perdonar, y la conciencia nueva de la desproporción entre la falta y el castigo. Las palabras, sean cuales fueren, no merecen la muerte. Para la multitud parisiense, el crimen de lesa majestad ha perdido su viejo sentido, recordado, sin embargo, en la declaración real del 16 de abril de 1757: en la opinión popular, los dichos o los escritos que atacan al rey no son ya asimilados a las blasfemias.[184]

La desacralización de la monarquía

La narración de Barbier es un claro testimonio del doble efecto del atentado de Damiens. Por un lado, pese a la censura real, pese a la prudencia de los diarios, crea una escena política en la que los partidos enfrentados se acusan recíprocamente de haber deseado la muerte del rey. Los "malos discursos" así intercambiados, en los dichos callejeros o en los escritos de los carteles y libelos, producen una politización radical, que ya no preserva al monarca, y se proponen enrolar al pueblo humilde de la ciudad a favor de uno u otro campo antagonista. Los acontecimientos de 1757 instituyen, tal vez por primera vez, la implicación de la mayor cantidad de individuos en las luchas políticas, despertando "el interés del pueblo por las querellas político-eclesiásticas en que se encuentran comprometidos los parlamentos y los recurrentes, como también el episcopado y la monarquía".[185] Por otro lado, el regicidio genera émulos ... al menos de palabra. En 1757 y 1758 son bastantes los hombres y mujeres del pueblo que, sin conocer necesariamente los arcanos de la política parlamentaria o jesuítica, deploran que Damiens haya fallado y proclaman que ellos hubieran tenido mejor fortuna. Acusado de ser causa de la miseria del pueblo y de no cumplir con sus funciones, el rey, más aún que en 1750, se convierte en el blanco de un odio del que no se salva ni su familia ni la monarquía en sí. La "desacralización de la monarquía" (para retomar los términos de Dale K. Van Kley) comienza, en consecuencia, en la

década de 1750 cuando a los discursos políticamente informados, producidos por los notables que apoyan a uno u otro de los partidos en lucha —parlamentario-jansenista por un lado y leal, por el otro— se agregan los malos decires populares que, de manera brutal, expresan el odio al rey infiel a sus deberes. Entre unos y otros existen vínculos dado que "la controversia sobre la negativa a dar los sacramentos es la que, al desacralizar a la persona real, ha soltado la lengua popular, sean cuales fueren las quejas individuales".[186]

En 1768, en el punto culminante de la política de liberalización del comercio de granos, causa de su encarecimiento,[187] el lugarteniente general de la policía, Sartine, advierte a los comisarios de los barrios de París: "Vosotros no ignoráis, sin duda, que cada tanto se encuentran carteles fijados en las esquinas de las calles. Es vuestro deber no descuidar nada para llegar a descubrir a los autores en vuestro barrio o, al menos, para efectuar dentro de vuestro departamento rondas puntuales por la mañana, al despuntar el alba, para apresar a aquellos que allí encontréis y traérmelos en el acto". De hecho, en París, los carteles son muchos en ese tiempo. Algunos siguen un viejo modelo contestatario y denuncian a los ministros sin acusar al rey. Es el caso de ese cartel, encontrado a fines de 1768 por el comisario de la calle de Noyers y que pide al rey "que se deshaga de los Señores de Choiseul y l'Averdy quienes, con una banda de ladrones hacen sacar el 'Trigo' fuera del reino". El comisario cree poder identificar la condición de sus autores: "Ese cartel proviene de gente mediocre porque la ortografía es mala y el estilo no parece imitado".

Otros textos, en cambio, cuestionan al propio rey, acusado de ser el organizador y el primer beneficiario del encarecimiento. En su *Journal*, el librero Hardy copia este cartel: "Que bajo Enrique IV se había experimentado un encarecimiento del pan ocasionado por las guerras, pero que en ese tiempo había un rey; que bajo Luis XIV se habían experimentado también muchos otros encarecimientos del pan, producidos, sea por las guerras o por una escasez real cuya causa era la inclemencia de las estaciones, pero que aún había un Rey; que en el tiempo presente no se podía atribuir la carestía del pan ni a las guerras, ni a una

escasez real de Trigo; pero que ya no se tenía un Rey porque el Rey era Comerciante de Trigo". Este cartel que concluye con una evocación del atentado de Damiens, alarma a Sartine y al procurador general del Parlamento y prueba (o se propone provocar) la ruptura del contrato implícito que une a un pueblo fiel y a un rey paternal, protector, que asegura la subsistencia. "El pueblo francés ama a su Soberano, y el Soberano se ocupa de la felicidad de su pueblo, de sus pueblos. Nombrar a un rey padre del pueblo es más llamarlo por su nombre que hacer su elogio", indica el *Dictionnaire de Trévoux* en su edición de 1771 como ejemplos de empleo de la palabra "pueblo".[188] En el mismo momento, en París, la realidad vivida es muy diferente. Licencioso, venal, acaparador, el rey ya no es el rey, y varios parisienses son entonces apresados por haber proferido "palabras blasfemas sobre la persona del rey".

En mayo de 1774, durante la enfermedad de Luis XV,[189] Hardy señala: "Diariamente se detiene a muchas personas por hablar con excesiva libertad de la enfermedad del Rey, sin duda para dar lecciones de circunspección tanto más cuanto que la cantidad de los descontentos era mayor. Se contaba que en la calle Saint-Honoré un hombre había dicho a uno de sus amigos: ¿qué me puede importar esto? No podemos estar peor de lo que estamos". "¿Qué me puede importar esto?": se ha vuelto inconmensurable la brecha entre la vida del hombre común y la historia de la dinastía. Por un lado, ya sólo se piensa en el rey como una persona privada cuyo cuerpo físico, sufriente o glorioso, ha perdido todo valor simbólico. Por el otro, el hombre de la calle ha efectuado una disociación radical entre su propio destino y los avatares que conciernen a la persona del soberano. Los humildes no sienten ya su existencia como partícipe de un destino que la incluye y que se manifiesta en la historia del rey.

Después de la muerte del monarca el librero observa: "El pueblo, en vez de parecer afectado por la muerte de ese príncipe naturalmente bueno, pero débil y, desgraciadamente, convertido desde hace muchísimos años en el triste juguete de una pasión desordenada por esas mujeres que le habían sido sugeridas por infames cortesanos, interesados en quitarle las ganas de trabajar, para llegar ellos mismos

a ser más poderosos, daba pruebas, con bastante indecencia, de su satisfacción por cambiar de amo". Aquí resulta esclarecedor el contraste entre dos reacciones. El comentario de Hardy, para disculpar al soberano, retoma el viejo motivo del rey engañado por sus allegados quienes, para asegurar su posición, lo adulan por sus desórdenes morales. La actitud que él dice ser la del pueblo manifiesta, a su vez, de manera muy brutal, la disolución del vínculo afectivo que daba eficiencia al simbolismo del cuerpo real, manifestación específica del cuerpo político del reino.

¿Hay que concluir entonces que a partir de la década de 1750 se transformaron drásticamente las relaciones entre el rey de Francia y su pueblo? Y constatar, siguiendo a Dale K. Van Kley, primero, que el "caso Damiens prueba que en 1757 los malos discursos populares afectan a la monarquía directamente", y luego que "este fenómeno no es muy anterior a 1757 y que, desde este punto de vista, la década de 1750 fue decisiva"?[190] Es seguro, al parecer, que a partir de mediados de siglo las autoridades (los hombres del rey en el Parlamento, los comisarios de los barrios de París, los inspectores y sus soplones) prestan realmente atención a los dichos sediciosos, a los rumores de complots, a las injurias proferidas contra el rey. ¿Quiere decir, por eso, que la "desacralización de la monarquía" se ha ganado inexorable y definitivamente todas las conciencias? Quizá no, y esto por tres razones.

Los límites de la ruptura

En primer término, el reino no es París. Desde luego que por todos lados se pueden escuchar "malos discursos", tal como lo prueba la diversidad de los lugares donde hacen oír su voz los más violentos denostadores del monarca en 1757 y 1758: en una taberna cerca de Château-Gontier, en otra taberna cerca de Gisors, en la ciudad de Clermont-Ferrand, en Mayenne, en las tabernas de Sézanne en la región de Brie.[191] Sin embargo, únicamente en la gran ciudad, obsesionada por la crisis política y religiosa, constituyen una "opinión", temida como tal por las autoridades de la policía y de la justicia, alimentada por la circulación de los

rumores públicos que corren de una calle a otra o de un barrio a otro, capaz de desencadenar una violencia que ya no es sólo verbal.

Por otro lado, la proliferación de los malos discursos no debe ser considerada como un proceso acumulativo que difundiría, en una escala cada vez mayor entre 1750 y 1789, la animosidad contra el rey. Después de 1774, en los quince años que preceden a la Revolución, las palabras y los carteles hostiles al monarca no parecen tener ni la misma densidad, ni la misma violencia que aquellos que acusaban a Luis XV. El apaciguamiento del conflicto jansenista y la calma coyuntura del precio de los granos, entre la guerra de la harina de 1775 (debido a la coincidencia de una cosecha mediocre y la decisión de Turgot de restablecer la libertad del comercio de granos) y la crisis de carestía de 1788 desarmaron, al parecer, los ataques antimonárquicos más incisivos. Existiría pues un hiato en estos años entre el furor de los libelos que denuncian las depravaciones y las debilidades del rey *difunto* (por ejemplo esos *Fastes de Louis XV* que es el título más solicitado en Troyes por los clientes de Mauvelain, vendedor de libros prohibidos en la ciudad entre 1782 y 1784)[192] y la falta (al menos relativa) de hostilidad respecto del soberano *reinante*. El contraste podría fortalecer la hipótesis según la cual el éxito de los textos que profanan la majestad real se debería a alejamientos previos, más aún si se tiene en cuenta que no han impuesto nuevas representaciones.

Por último, ¿es seguro que los franceses del siglo XVIII estaban verdaderamente persuadidos, antes de 1750, del carácter sagrado de su monarca? La pregunta puede parecer incongruente si se recuerda que el rey francés es el único (junto con el inglés) en manifestar mediante un don taumatúrgico particular (el de curar las paperas mediante la simple palpación con su mano) la naturaleza sagrada y hasta casi sacerdotal de su realeza. Practicado hasta Luis XVI, el milagro real prueba que, gracias a la unción de lo sagrado y/o a la intercesión de Saint Marcoul (un santo curandero ante cuyas reliquias va a orar todo rey recientemente coronado), el poder del soberano pertenece al orden de lo sobrenatural, y tanto su autoridad como su persona al orden de lo sagrado. "El carácter sagrado de los reyes,

tantas veces afirmado por los escritores de la Edad Media, sigue siendo en los tiempos modernos una verdad evidente, que incesantemente se pone de manifiesto."[193]

Sin embargo, ¿debemos concluir de todo esto la sacralización del cuerpo del monarca y la creencia universalmente compartida en la religión real? La multiplicación de los discursos que llaman a los reyes "dioses corporales" (según la fórmula de un jurista de 1620)[194] no establece de por sí la plena adhesión a la letra de esos enunciados. Para ciertos historiadores resulta muy difícil descubrir en la construcción tan teórica y ficticia de la trascendencia monárquica o en los ritos funerarios organizados, basados en la doctrina de los dos cuerpos del rey —el cuerpo físico, mortal y vulnerable, y el cuerpo político que no muere jamás— una verdadera sacralización política de la persona del monarca. Si bien, como dice Alain Boureau, "el pensamiento de la institución no induce a creencia alguna", la relación de los súbditos con su rey no se puede pensar como una relación con lo sagrado, tal como lo siente la fe religiosa.[195] Así comprendida, esta imposible sacralización , sean cuales fueren las razones (las reticencias de la Iglesia, poco dispuesta a considerar inmediata la institución divina de los reyes[196], o la certidumbre en el destino común de todos los cuerpos mortales, incluidos los de los reyes que dirigen danzas macabras), lleva a ser prudentes en la definición del proceso que distiende la relación entre el rey y su pueblo. Más que de una "desacralización" —que supone una sacralización previa— ¿no habría que hablar, quizás, de una ruptura afectiva o de un desencanto, sin duda no del todo novedoso a mediados del siglo XVIII (Luis XIV también había sido objeto de esos abandonos), que acostumbra a disociar las existencias comunes del destino del soberano?

Conformismo monárquico y preocupación por sí mismo

El vidriero Jacques-Louis Ménétra es un buen ejemplo de este alejamiento. Su *Journal* y sus otros escritos expresan una lealtad monárquica muy conformista, lo que no excluye forzosamente la sinceridad del sentimiento. En

763, vuelve de Châtillon "para ver la inauguración de la tatua ecuestre de la plaza Luis XV"; en 1770, asiste con esposa a la "fiesta fatal del matrimonio del Delfín" (el turo Luis XVI), enlutada por un apretujón y una gresca ue dejan 132 muertos y varios centenares de heridos ("Es na noche de regocijo que se transforma en noche de duelo ...] no pudimos sino lamentarnos de esa fiesta fatal que fue l preludio de la desgracia de los franceses"); en 1781, edacta un poema para celebrar el nacimiento del delfín: "De un delfín nuestros votos han sido escuchados, / Amigos, lega para la época feliz de la vendimia, / ¡Viva la ilustre angre de este Borbón!"[197] No encontramos en sus escritos ninguno de los "malos discursos" ni palabras impertinentes referidas por la policía o los cronistas. Por ejemplo, en febrero de 1763, Barbier dice, en ocasión de la inauguración de la estatua de Luis XV a la cual asiste Ménétra: "El 23 de este mes, se ha colocado la estatua ecuestre del rey sobre el pedestal que estaba en la nueva plaza, frente al Puente Giratorio de las Tullerías. Esta estatua tardó tres días en llegar del taller que se encontraba en el Roule. Había mucha gente que quería ver la mecánica de esta operación, dirigida por un carpintero de Saint-Denis, hombre muy entendido. El señor gobernador de París, el preboste de los comerciantes y los regidores estaban debajo de los toldos: la señora marquesa de Pompadour, el señor duque de Choiseul, el mariscal príncipe de Soubise y otros. Pero, como con la afluencia del pueblo siempre hay revoltosos y gente mal intencionada, se dice que han detenido, sea en la marcha, sea en la plaza, a varias personas que proferían palabras indecentes con respecto a la lentitud con que marchaba la instalación de la estatua. Hubo quien decía que "el rey iba adonde se lo llevaba; que sería muy difícil hacerlo pasar más allá del palacio de Pompadour; que para bajar al pedestal estaba entre cuatro grúas", haciendo alusión a los ministros, y muchos otros 'malos discursos'".[198]

Nada semejante se encuentra en los escritos de Ménétra. Con todo, sin violencia antimonárquica, su moral política es el resultado cabal de una instintiva desconfianza de la autoridad y de una feroz reivindicación de independencia. Con los comisarios de barrio y los inspectores de policía, los soldados de la ronda, de la milicia y de las

guardias francesas y, más en general con todos los "espadachines" (los que usan la espada), Ménétra sabe que hay que obrar con astucia, practicar el arte de la prevención y, llegado el caso, resistir. Queda así afirmada, en la inmediatez de las prácticas, una actitud política en la que predominan la preocupación por uno mismo y la defensa de los propios intereses. "Nunca me ha gustado que me molesten de ninguna manera", declara orgullosamente el operario vidriero, proclamando así un derecho a la libertad que no acepta ni las jerarquías consagradas de la sociedad de clases, ni las trabas puestas al goce de lo privado. En el "rousseauismo primitivo" de Ménétra, el rey es respetado, pero muy distante, y es mantenido a distancia como lo están sus agentes.[199]

De los ritos políticos a la sociedad cortesana

Si ampliamos la escala cronológica de la observación, podemos sentirnos tentados de relacionar la diferencia entre el rey y el hombre ordinario con una evolución mayor de la monarquía: la que sustituye los ritos de Estado por el ceremonial de la corte. Esta es, al menos, la hipótesis sugerida por Ralph E. Giesey.[200] En efecto, queda elucidado el contraste que opone dos formas de presentación del poder monárquico. Los grandes rituales políticos, organizados como un sistema (los funerales reales, la coronación, la entrada real y las sesiones solemnes del Parlamento), tenían un doble carácter: por un lado, la publicidad de la ceremonia que autorizaba una relación directa entre el rey presente, vivo o muerto, y todos aquellos que asistían a la ceremonia; por otra parte, la excepcionalidad del acontecimiento que, por un período limitado, suspendía el curso ordinario del tiempo. Con la sociedad cortesana, las cosas se invierten: por medio de la "privatización" de la etiqueta, el rey, confinado en un espacio cerrado, sometido a un ceremonial que no cesa jamás, está como sustraído a sus súbditos y encerrado en un ritual que excluye toda participación del pueblo. La manera en que el rey es percibido, imaginado, pensado, se ve profundamente alterada por esa situación.

¿En qué fecha situar este distanciamiento, este foso

que se ha cavado entre lo "privado" del rey y la mirada de sus pueblos? El reino de Luis XIV marca, sin duda, una separación visible, puesto que es él quien abandona los ritos del Estado (su última entrada real a París data de su matrimonio, en 1660, y no asiste a una sesión solemne del Parlamento después de 1673). Es él también quien decide trasladar la corte a Versalles. Sin embargo, es indudable que hay que remontarse más allá en el tiempo —a 1610— para situar el momento de la destrucción del sistema del ceremonial público. En esa fecha, el joven Luis XIII, todavía menor de edad, asiste a una sesión solemne del Parlamento, antes que el rey difunto, Enrique IV, fuera inhumado. Al marcar de este modo que por la plenitud de su poder no está obligado al ritual fúnebre, el nuevo soberano invalida la significación simbólica atribuida a los funerales reales. En efecto, éstos, con sus extrañezas (la ausencia del rey reinante que se abstiene de toda participación pública en las exequias de su predecesor; el lugar central conferido a la efigie, ese maniquí de madera, de mimbre o de cuero provisto de un rostro de cera con los rasgos del rey y portador de las insignias de la soberanía, que es expuesto en su lecho de muerte, servido por los criados del rey muerto y mostrado, alejado del cadáver, en el cortejo que atraviesa París; el grito que indica la culminación de la ceremonia en Saint-Denis: "¡El rey ha muerto! ¡Viva el rey!", cuando la corona, el cetro y la mano de marfil, símbolo del poder real, son retirados de la efigie y se dispersan los servidores del difunto), tenían un doble sentido.

Significaban que la dignidad real seguía unida al rey muerto hasta su sepultura, aunque su sucesor tuviera el poder soberano de dictar leyes una vez producido el deceso del monarca anterior. Por consiguiente, se considera que el rey reinante "está incompleto" hasta el entierro de su antecesor y hasta su propia coronación. El recurso de la efigie, exhibida, conservada, transportada, permitía, mejor que un cadáver que se descompone rápidamente aun estando embalsamado, la puesta en escena ritual, larga y compleja, de esta idea política que implicaba la omisión del rey vivo, privado aún de la plenitud de la dignidad monárquica. Por otro lado, el ritual de los funerales, en lo excepcional del acontecimiento, permite la lectura del principio de la sobe-

ranía real. La efigie define y muestra, en efecto, lo que de ordinario no se puede ver: el cuerpo político del rey que no muere jamás. Por el contrario, su cuerpo natural, habitualmente visible, está sustraído a las miradas por estar encerrado en el féretro. En el cortejo fúnebre, si bien los hombres de la Iglesia acompañan con sus plegarias los despojos mortales, los magistrados del Parlamento —porque "la Justicia no cesa"— son los que rodean la imagen de cera.[201]

Al cambiar el orden de los rituales, al alterar su significado, Luis XIII, en 1610, asesta un golpe fatal a toda la construcción que articulaba la publicidad de las ceremonias y la demostración del misterio de la monarquía. De hecho, todo el sistema se desquicia: el rey reinante está presente en la exhibición de la efigie (que, por lo demás, desaparece después de 1610); la coronación no es más que la mera confirmación de una soberanía ya plena, y no es ya una inauguración ritual; la invención de un nuevo rito, el del "rey durmiente", reúne en una persona única el cuerpo político y el cuerpo natural del rey, antes disociados entre el cadáver y la efigie. Ya antes de la instauración del culto monárquico en el seno de la sociedad cortesana, el cuerpo político del rey está absorbido por su cuerpo físico, haciendo invisible, impensable, la distinción entre el yo individualizado de cada soberano y la *dignitas* real. Con Luis XIV, la afirmación de la unicidad del cuerpo simbólico monárquico (si "el Estado soy yo", correlativamente, el yo es el Estado) invalidará la vieja manera de pensar y presentar el poder, insistiendo más en el carácter absoluto del poder real que en la naturaleza perpetua de su dignidad.[202] Al eliminar toda participación popular en el ceremonial de la soberanía, al modificar profundamente la concepción de la realeza, el paso de los rituales de Estado a la sociedad cortesana, preparado por las innovaciones de los funerales de 1610, sería por tanto el acto esencial que habría alejado al pueblo del rey.

La "publicidad" de la corte: el ritual sin la presencia

La constatación tiene su fuerza. Sin embargo, merece algunos matices. En primer término, el ceremonial de la corte no se debe considerar como perteneciente al orden de lo privado. En efecto, Versalles es un palacio muy abierto a "una multitud diversa, pero enorme, constante, obsesiva".[203] Las razones para ir allí son muchísimas: para visitar el lugar, tal como lo recomiendan las numerosas guías impresas en el siglo XVII, por necesidades administrativas desde que, en 1684, las oficinas de la administración pública se instalaron en el palacio, o para ver parte de los momentos importantes de la vida de la corte (las bodas reales, la recepción de las embajadas extraordinarias, la palpación de las paperas o la "Gran Comida" de los domingos). En la selección publicada en 1702 por la Academia de Inscripciones y Medallas, *Médailles sur les principaux événements du Règne de Louis-le-Grand*, una medalla acuñada en 1685 celebra esta apertura de la mansión del rey a su pueblo. Lleva esta inscripción: *"Hilaritati Publicae aperta Regia"* ("El palacio del rey abierto para el placer del público").[204] En esta primera "publicidad", apuntalada por la presencia física, las imágenes impresas que muestran los fastos de la corte agregan una segunda, más amplia. Grabados aislados y almanaques murales (que son carteles de gran tamaño, con un calendario y una imagen) aseguran la circulación (bastante extendida si nos guiamos por el muy bajo precio de las estampas aisladas) de las representaciones de los casamientos, nacimientos y funerales celebrados en la corte.[205] Por lo tanto, el ceremonial de la corte no es un culto privado: abierto a una asistencia heterogénea, multiplicado por la imagen, permanece en la esfera de lo público.

La diferencia con los grandes rituales monárquicos, en lo que se refiere a la publicidad de los actos, no es entonces tan grande como se podría pensar. El ceremonial de Estado tampoco podía ser visto directamente, en una relación de inmediatez entre el rey y el pueblo, más que por una cantidad limitada de espectadores presentes en las ciudades donde se desarrollaba (París, Saint-Denis, Reims), que sólo observaban fragmentos de una construcción ritual, larga y

compleja. Igual que en el caso de las ceremonias de la corte, la eficacia del ritual suponía la existencia de múltiples relevos, como la imagen, el escrito, la palabra, aptos para separar la representación del poder soberano de la presencia física del rey vivo o muerto.

Por otra parte, en el momento mismo en que se desquicia el sistema de los ritos de Estado, en que se instaura la sociedad cortesana y se suprimen las entradas reales y las sesiones solemnes del Parlamento, la monarquía establece un nuevo ritual público: el *Te Deum*.[206] El dispositivo, inventado por Enrique III en 1587, es doble: hace del himno de alabanza a Dios, antes introducido en el ritual de la coronación o en ocasión de la entrada real, el núcleo de una ceremonia autónoma; asocia al canto de la celebración divina la lectura de un salmo y de las plegarias dichas para el rey. Ordenada por una carta real que celebraba los triunfos del monarca (el nacimiento de un delfín, una victoria durante la guerra, una paz beneficiosa para el reino), centrada en el soberano que somete a su gloria el ritual religioso, la ceremonia de acción de gracias pertenece a la clase de los grandes ritos de Estado, sin por ello implicar la participación efectiva del rey. Celebrados al mismo tiempo en todo el reino, reuniendo a todas las clases sociales y todas las corporaciones, los *Te Deum* reproducen la presencia del rey, aunque él no esté allí. Así pues, el ritual puede "hacer que esté presente en todas partes esta persona única, encarnación del Estado, aun cuando al no dignarse aparecer ante su pueblo, haya elegido la ausencia".[207] De ahí, el éxito creciente de la fórmula: si bien las celebraciones de *Te Deum* de victoria son escasas en París antes de 1620, se cuentan 18 entre 1621 y 1642 durante la minoría de edad de Luis XIV, 89 entre 1661 y 1715 y 39 entre 1715 y 1748.[208]

En fin, si bien la minoría de edad de Luis XIV en 1643 y la de Luis XV en 1715 imponen de manera perdurable el modelo de sucesión monárquica inventado en 1610, no por ello se puede concluir que la coronación de Reims haya perdido toda eficacia simbólica.[209] Por un lado, aunque la investidura del nuevo rey efectuada por la sesión solemne del Parlamento le otorgue la plenitud de la soberanía, sólo la unción y la coronación le confieren su "carácter sagrado" (sea cual fuere su definición). Por otro lado, por la estabi-

lidad del ritual, que casi no conoce innovaciones entre 1484 y 1775, la coronación del rey llega a ser un lugar privilegiado de conservación de la memoria dinástica y nacional, donde se encuentran asociados los dos mitos fundadores de la monarquía: la leyenda de la Santa Lámpara, que contiene el santo crisma destinado a la unción de los soberanos franceses, traída por una paloma que desciende del Cielo, y la de Clodoveo, primer rey coronado, primer rey taumaturgo. El pueblo (incluso el de Reims) está, es verdad, ausente de la ceremonia —en el mejor de los casos es espectador de la entrada del soberano a la ciudad— pero no por eso deja de conservar una gran fuerza en la construcción popular de la imagen del rey. Incluso en los buenos tiempos de la sociedad cortesana, incluso si ha perdido algo de su significación constitucional, el ritual de la coronación mantiene, en su realización, su representación y su impronta, la creencia en la irreductible singularidad del misterio real.

Los cambios en la representación

¿Cuáles son los efectos de la evolución así definida por Ralph E. Giesey: "la confusión en uno solo de los dos cuerpos antes distintos", es decir, la sustitución de la ficción teórica manifestada en el ritual (que distinguía el cuerpo mortal del soberano de carne y hueso del cuerpo corporativo y místico del rey que no muere) por la absorción que el cuerpo natural del monarca hace del cuerpo político del reino? Con Luis XIV, la *humanitas* del rey reinante se convierte en la encarnación de la *dignitas* monárquica.[210] Más aún que la desmesura del *ego* de Luis XIV ese cambio traduce un viraje en la definición misma de la noción de representación. La que creaba el ritual de los funerales reales se apoyaba en el principio según el cual una imagen (en este caso la efigie, también llamada "representación" en la antigua lengua francesa) puede significar simbólicamente una cosa ausente o una entidad que no se puede ver (en este caso, la dignidad perpetua del rey). La que sirve de base a la unificación entre el cuerpo político y el cuerpo histórico es muy diferente, puesto que supone la presencia del significado en el signo mismo, la adherencia de la representación al repre-

sentado. Así concebida como una exhibición ostensible, la representación monárquica encuentra su modelo en la formulación eucarística. La fórmula (sin duda apócrifa) "el Estado soy yo" funciona como el enunciado bíblico "éste es mi cuerpo", e instituye el cuerpo del rey en cuerpo sacramental.

De ahí una doble consecuencia. En primer lugar, el retrato del rey equivale al rey mismo, y, a la inversa, la persona física del soberano, en su presencia carnal, es en sí misma su representación. Si representar es "siempre presentarse representando algo",[211] el retrato del rey, en todas sus formas: pintadas, escritas, esculpidas, grabadas y también en la inmediatez de la presencia del monarca, puede ser considerado la encarnación de lo absoluto del poder. Luego, la transposición política del modelo eucarístico dota al cuerpo del rey con la triple visibilidad que es la del cuerpo de Jesús: "Como cuerpo sacramental, es visible *realmente presente* en forma visual y escrita; como cuerpo histórico, es visible *representado*, ausente que se hace presente en "imagen"; como cuerpo político, es visible como *ficción simbólica, significado* en su nombre, su derecho, su ley".[212]

La nueva manera de pensar y de practicar la representación del poder soberano tiene varias consecuencias. Las primeras se refieren al modo mismo de la figuración del rey. La tradición utilizaba ampliamente el registro simbólico, inspirándose en la heráldica (con el escudo que lleva la flor de lis), en la alegoría antigua (pudiendo el rey ser significado por un héroe músico, Orfeo, Anfión o Cadmo, o por Hércules, o incluso, bajo el reinado de Luis XIII, por Apolo) y entre los símbolos tradicionalmente ligados a Cristo (como el pelícano, el fénix, y, destinado a una trayectoria más brillante, el sol). El símbolo solar, que apareció entre los emblemas reales a partir del reino de Carlos VII, se desarrolló a partir del reinado de Carlos IX, y llegó a ser esencial en la primera época de Versalles.[213] El rey, joven aún y conquistador, hace de él el "cuerpo" de su emblema cuya "alma" es la fórmula *nec pluribus impar*: "Se elige como cuerpo al sol, que en las reglas de este arte, es el más noble de todos y que, por su condición de único; por el brillo que lo rodea; por la luz que comunica a los demás astros que componen para él como una suerte de séquito; por la distri-

ución equitativa y justa que hace de esta misma luz entre los diferentes climas del mundo; por el bien que hace en todas partes, provocando sin cesar alegría y acción en todos los aspectos de la vida; por su movimiento sin tregua, donde siempre aparece, sin embargo, tranquilo; por esa trayectoria constante e invariable, de la que no se aparta ni se desvía jamás, es ciertamente la más vivaz y la más bella imagen de un gran monarca".[214] La elección domina toda la simbólica del castillo y de su parque, identificando al sol con Apolo, puesto que, observa Félibien, "como el Sol es el emblema del Rey, y los poetas confunden al Sol con Apolo, nada hay en esta soberbia mansión que no tenga relación con la divinidad".[215] Desde el *Carro de Apolo*, esculpido por Tubi para la fuente que, en el fondo del jardín, está frente al palacio, hasta la gruta de Tetis, lugar consagrado a las ninfas y reinterpretado en una construcción solar, que adornan el grupo de Girardon, *Apolo atendido por las ninfas*, y los dos grupos de Guérin y de los hermanos Marsy, *Los caballos del Sol abrevados por los tritones*, el proyecto es coherente al exaltar simbólicamente la grandeza del rey mediante la imagen confundida del dios griego y del astro solar.[216]

Sin embargo, a partir de la década de 1670, la representación simbólica, a la que los relatos de entradas reales y las imágenes grabadas aseguraban una amplia circulación, se suprime en Versalles. Las etapas de esta renuncia al mito solar y apolíneo son bien conocidas: 1674, abandono de la "gran orden de trabajo" mitológico y cósmico, dada para la construcción del Parterre d'Eau: 1678, rechazo de los dos proyectos, la *Historia de Hércules* y la *Historia de Apolo*, presentados por Le Brun para la decoración de la galería de los Espejos; 1684, demolición de la gruta de Tetis. En lugar de la antigua emblemática triunfa la "alegoría real", es decir, la representación del rey con sus propios rasgos y en la historia de su reino. Lo mismo sucede en 1674 con el decorado del *Grand Degré du Roi* (llamado Escalera de los Embajadores), que muestra las hazañas del rey desde su advenimiento. Lo mismo sucede en 1678, cuando el proyecto elegido para la bóveda de la Galería de los Espejos es el que representa los triunfos del monarca. Al introducir el repertorio alegórico en la pintura del aconteci-

miento histórico, mostrando al soberano tal como es, con su propio rostro, "la historia del rey ha despedido a la fábula para convertirse en su propia fábula".[217]

¿Cómo comprender este cambio esencial? Cabe señalar, en primer lugar, que la simbología solar no desaparece de todas las casas reales. En el momento mismo en que se suprime en Versalles, se instala en Marly, y, en cierto modo, en el Trianon de mármol. ¿Se debe concluir de ahí que los programas cósmicos y mitológicos, convenientes para casas de recreo, no lo son para un palacio de gobierno? Para unas, las representaciones sutiles, donde lo que se muestra es el signo visible de un referente encubierto; para los otros, la imaginería clara, simple, unívoca.[218] La hipótesis, que vincula la función de la construcción al repertorio decorativo, tiene su pertinencia. No debe ocultar, sin embargo, que el abandono del repertorio simbólico, no sólo en los planes decorativos de la residencia real, sino también en toda la imaginería impresa (desde las planchas grabadas para el Gabinete del Rey hasta las vendidas por los mercaderes de estampas), refleja una evolución de mayor amplitud que transforma profundamente la significación atribuida a la representación de la persona real.

El cambio es importante en un sistema de persuasión política donde el "poder de hacer reconocer el poder" depende directamente de la eficacia de las "herramientas de demostración del poder por medio de la mostración".[219] Ser parcos en recurrir a la fuerza para asegurar la dominación del soberano supone, en efecto, que es posible captar la creencia y la adhesión de los súbditos. En esta operación, los modos contrapuestos de la representación son un desafío esencial porque es "el dispositivo representativo [que] opera la transformación de la fuerza en potencia, de la fuerza en poder".[220] El abandono de las fórmulas simbólicas a favor de una imaginería más inmediata y más inteligible parece alcanzar su objetivo. La sociedad cortesana y la figuración del rey en su historia funcionan, en efecto, como una maquinaria apta para generar obediencia fuera de toda coacción. La pacificación (al menos relativa) del espacio social, la menor necesidad, de parte del gobierno de hacer uso de la violencia de Estado se arraigan en la sumisión de las imaginaciones capturadas. Pascal pone al desnudo el mecanismo

mediante el cual la imagen hace al rey: "La costumbre de ver a los reyes acompañados de guardias, tambores, oficiales y de todas las cosas que doblegan el organismo humano, inclinándolo al respeto y al terror, hace que su rostro, cuando a veces está solo y sin acompañamiento, imponga en su súbdito respeto y terror, porque en el pensamiento no se separa su persona de sus efectos, a los que habitualmente se la ve unida. Y la gente, que no sabe que este efecto viene de esta costumbre, cree que proviene de una fuerza natural, y de ahí surgen estas palabras: el carácter de la divinidad está impreso en su rostro, etcétera".[220]

El retrato del rey

Por su sola presencia, en la que la imagen equivale al ser, en la que el poder se da en forma de sacralización, el rostro del rey, despojado de todo camuflaje simbólico, urge a la imaginación. Todo ocurre como si el cambio en la representación del rey, que hace que se pase de las alegorías complejas a una figuración simple, unívoca, descifrable por todos, hubiese sabido sacar provecho de la observación pascaliana: "¿Quién dispensa la reputación?, ¿quién da el respeto y la veneración a las personas, a las obras, a las leyes, a los grandes, si no esta facultad imaginativa? ¡Cuán insuficientes son todas las riquezas de la tierra sin su consentimiento!"[221]

A partir de Luis XIV, el retrato del rey, capaz de estimular sin rodeos la "facultad imaginativa" de sus súbditos, se introduce en todas las clases de textos o imágenes, incluso en las que aparentemente son más ajenas a la celebración monárquica. Veamos un ejemplo. En Lyón, en el siglo XVII, el ritual del matrimonio exige que el marido entregue a su esposa, junto con el anillo, una carta nupcial bendecida por el sacerdote. El objeto, que lleva en su centro, en un estuche, las palabras de compromiso y de entrega pronunciadas por el cónyuge en la ceremonia, está adornado con imágenes grabadas (en madera y luego en cobre), a menudo coloreadas; expresan una iconografía muy religiosa, que representa a los Evangelistas, San Pedro y San Pablo, la Trinidad y dos escenas en contraste, la Tentación

de Eva y el Matrimonio de la Virgen. Nada, pues, profano y, menos aún, político en estas cartas, salidas de muchas imprentas de estamperos de Lyón, que todos poseen porque el ritual es obligatorio y se conservan durante toda una vida en el hogar familiar. Sin embargo, también en ellas, como en los almanaques murales o en las imágenes sueltas, puede aparecer la presencia figurada y multiplicada del rey. En una de esas series impresas, el rey está representado con la reina el día de su casamiento. El grabador aclara en el marco que rodea la imagen: "Esta carta ha sido hecha en el año del Casamiento del Rey Luis XIV, en el año 1660". El motivo parece haber tenido éxito puesto que Luis y María Teresa aparecen en otra serie de cartas, utilizadas hasta la década de 1680, que retoman el mismo tema que asocia a la Trinidad, los Evangelistas y la pareja real. El monarca, grabado en talla dulce, está así instalado en la conciencia de muchos matrimonios de Lyón, representado en un acto que es precisamente el que da su razón de ser al objeto impreso. De esta manera, las vidas comunes de los cónyuges de Lyón quedan ligadas a la gesta de la dinastía, lo que constituye una forma de hacer sentir, gracias a la imagen respetada, la pertenencia de los humildes y de su rey a una misma historia.[223]

Las representaciones del soberano figuran pues en muchos objetos impresos que habitan la cotidianeidad de la mayoría. Se puede pensar que esas imágenes triviales, familiares, son las que —más que los grandes proyectos decorativos reservados a una minoría—, han cimentado la creencia compartida de la legítima e inviolable autoridad del príncipe. La definición primera de la cultura política popular del Antiguo Régimen reside, sin duda, en eso: en la sujeción de las representaciones mentales de los súbditos a las representaciones figuradas dadas por el cuerpo glorioso de su soberano. ¿Cómo entender entonces que, en un momento dado, este sistema de creencias se haya fisurado, al menos en París? (Pero, no olvidar que en un reino tan fuertemente centralizado como el francés, el estado de ánimo de la capital es decisivo.)

La respuesta no es muy fácil, tal como lo demuestran las indecisiones de este capítulo. ¿Hay que situar en la década de 1750, o en la de 1670, o incluso en la de 1610, la

distancia entre el rey y un pueblo que ya no ve a su soberano como la encarnación y el garante del destino común? ¿Es justo considerar como una "desacralización" —que sería simultánea con el proceso de descristianización— el movimiento que hace que se alejen del rey, o se levanten en su contra con la palabra y la actitud, algunos de sus súbditos? ¿Y se le debe dar más importancia a los "malos discursos", violentos y profanadores, o a los alejamientos pacíficos que, tras una lealtad conformista, construyen una ética de la preocupación por uno mismo que para nada necesita la trascendencia política? Cada uno de estos interrogantes señala más la oportunidad de una necesaria profundización de la investigación y de la reflexión que la de las certidumbres bien establecidas.

La hipótesis que arriesgaremos es la siguiente: si la letra de los cuadernos de 1789 es ambigua, yuxtaponiendo la afirmación exaltada de las viejas representaciones a una nueva consideración referida al rey, paternal sin duda, pero sin ser sagrada a la usanza anterior, es porque desde hace algunas décadas el sistema de la representación monárquica elaborada bajo el reinado de Luis XIV ha entrado en crisis. Y esto por varias razones. El modelo eucarístico, desplazado para hacer pensable el poder real, que daba una dimensión sacramental a las imágenes del soberano, pierde su eficacia con la indiferencia religiosa. La menor presencia del rey en medio de sus súbditos, al igual que el enrarecimiento de los rituales del Estado (por el simple hecho, además, de la longevidad de los reyes), distiende el sentimiento de la participación en una historia común. Los progresos de una mentalidad crítica —en las formas intelectualizadas de la "opinión pública" que somete a debate asuntos antes prohibidos o en la inmediatez de las reacciones espontáneas del hombre de la calle, que no se quiere dejar embaucar— socavan la autoridad absoluta durante mucho tiempo asociada a los misterios impenetrables e intimidatorios del Estado. "El hombre es naturalmente crédulo, incrédulo, tímido, temerario."[224] En la relación con las representaciones de la persona del rey, en algún momento del siglo XVIII, la incredulidad de los franceses pudo más que la credulidad, la temeridad más que la timidez.

7
Una nueva cultura política

Crédula o incrédula, tímida o temeraria la relación con el rey no es todo en la política popular. En una hipótesis de largo alcance, Peter Burke ha caracterizado el período comprendido entre los comienzos del siglo XVI y la Revolución francesa como un tiempo de "'politización' de la cultura popular". Según él, "en Europa occidental, al menos, entre la Reforma y la Revolución francesa, los artesanos y los campesinos se interesaron cada vez más en las acciones de los gobiernos y se sintieron, mucho más que antes, en la política". Ligada a las exigencias del Estado centralizado, que reclama hombres para sus ejércitos y dinero para sus gastos, alimentada por la circulación en gran escala de las canciones, imágenes y libelos hostiles a las autoridades, la participación del pueblo en los "asuntos de Estado" habría crecido en la edad moderna. Aunque no se debe pensar que el proceso es lineal y acumulativo, produce una "profundización de la conciencia política" e inserta en un cambio a largo plazo, el acontecimiento que, en Francia, destruye el orden establecido.[225]

¿Politización de la cultura popular?

La tesis merece ser analizada y discutida. En primer lugar, no es seguro que la multiplicación de los textos impresos que toman partido en los "asuntos de Estado" implique, de por sí, el carácter popular de sus compradores y lectores. Veamos el ejemplo de Grenoble durante la Fronda. Gracias al libro de cuentas llevado por el librero Nicolas, que anota en él las ventas que hace a crédito, es posible descubrir cuáles son los medios ciudadanos más ávidos de libelos y panfletos. Mientras que los comerciantes y los

especialistas constituyen el 13% de los clientes de Nicolas, sólo alcanzan al 5% de los compradores de folletos publicados duranre la Fronda. A la inversa, los funcionarios de la justicia y de hacienda tienen más peso entre los lectores de libelos (un 58%) que entre el total de clientes (un 30%). Por ende, las obras políticas interesan, prioritariamente, no a los lectores más populares, sino a aquellos cuyo destino social depende de modo directo del acontecimiento, sea que se trate de actores potenciales de una resistencia al poder real o de las posibles víctimas de un cambio político. La constatación es idéntica en lo tocante a la difusión de *La Gazette*, el periódico publicado por Théophraste Renaudot a partir de 1631. En Grenoble, en el siglo XVII, su lectura se da ante todo en las elites —de la nobleza o de la magistratura— que ocupan un lugar más importante entre sus compradores que entre la clientela, mientras que ocurre lo contrario en el caso de los artesanos y los comerciantes. *La Gazette* es leída sobre todo por aquellos que, por su rango o por su cargo, están vinculados a la monarquía y tienen, por tanto, un interés inmediato en conocer los asuntos políticos.[226] En el siglo XVIII, los salones de lectura y los cafés amplían, sin duda alguna, la circulación de los diarios. Pero el costo relativamente elevado de las suscripciones y las tiradas limitadas de los periódicos permiten suponer que son pocos los lectores que pertenecen a las clases humildes de la ciudad, y menos aún los campesinos.

En cambio, la literatura política está, al parecer, prácticamente ausente del corpus de obras impresas, destinadas a un público popular, ciudadano primero y campesino después. Es el caso de la Biblioteca Azul que se propone imprimir a menor precio, gracias a la reducción de los costos de producción, textos ya publicados en ediciones más cuidadas y destinadas a una clientela más acomodada. Compuestas con caracteres gastados y mal combinados, decoradas con grabados de madera muy gastados, encuadernadas en rústica y con cubiertas de papel (azul pero también negro, rojo o jaspeado), ofrecidas por vendedores ambulantes de las ciudades y del campo, estas ediciones, muy económicas, son la invención de los libreros de provincias a partir de la segunda mitad del siglo XVI: Benoît Rigaud, que trabaja en Lyón entre 1555 y 1597, y Claude Garnier, de Troyes, quien

en 1589 tiene existencias de almanaques y predicciones, abecedarios y libros de urbanidad, vidas de santos y villancicos, con cubiertas de papel azul o negro. A partir de principios del siglo XVII, primero en Troyes y luego en Ruán y más adelante en varias ciudades de provincias y en Aviñón, los libreros impresores se especializan en este comercio (sin abandonar del todo la edición de libros más clásicos), proponiendo a nuevos lectores textos que previamente han tenido una primera circulación, más restringida, y un primer público menos nutrido.[227]

En el repertorio de los títulos así destinados a las mayorías sólo tres textos, o tres géneros, se relacionan, más o menos directamente, con el ámbito político. El primero es un panfleto contra Mazarino, la *Conférence agréable de deux paysans de Saint Ouen et de Montmorency sur les affaires du temps. Réduit en sept discours, dressés exprès pour divertir les esprits mélancoliques,** publicada varias veces por editores de Troyes en el siglo XVII, vuelta a editar por Jacques Oudot entre 1680 y 1711, y luego por su viuda y su hijo Jean, al amparo de un permiso de 1724. Así pues, editado y divulgado mucho después de ocurrido el acontecimiento que le había dado sentido, es decir, las luchas de la Fronda, el texto pierde sin duda toda vigencia política y pasa a ser entendido (como muchos otros textos de la Biblioteca Azul que parodian los estilos y los géneros) como un entretenimiento, debido a los juegos de palabras que hace con los dialectos de los dos protagonistas lugareños.[228]

Segundo género tradicional: las "miserias" de los obreros y aprendices (como *La Misère des garçons boulangers de la ville et faubourgs de Paris,*** publicada seis veces en el transcurso del siglo por diferentes editores de Troyes, al amparo de un permiso de 1715, o *La Peine et Misère des garçons chirurgiens, autrement appelés Frâtres. Représentés dans un entretien joyeux et spirituel d'un garçon chirurgien*

* Conferencia agradable entre dos lugareños de Saint Ouen y de Montmorency sobre los asuntos de la época. Reducida a siete discursos, redactados expresamente para entretener a las personas melancólicas.

** La miseria de los aprendices panaderos de la ciudad y suburbios de París.

et d'un clerc,* impreso cinco veces al amparo de un permiso de ese mismo año de 1715. Pertenecientes al género gracioso y burlesco de los relatos de aprendizaje, estos textos, en lugar de hacer una crítica virulenta de lo social y de lo político, entran en el registro de un pintoresquismo divertido que se propone neutralizar toda posibilidad de una lectura subversiva.

¿Ocurre lo mismo con los diferentes textos dedicados a los dos "bandidos sociales", Cartouche y Mandrin, incluidos en el catálogo de la literatura de los vendedores ambulantes? La respuesta es menos precisa. Por un lado, respeta los motivos y los convencionalismos de géneros muy codificados (la literatura de la marginalidad y sus representaciones del antirreino de los falsos mendigos y ladrones verdaderos en el caso de la *Histoire de la vie et du procès du fameux Louis-Dominique Cartouche. Et plusiers de ses complices*** o la *Histoire de Louis Mandrin. Depuis sa naissance jusqu'à sa mort. Avec un détail de ses cruautés, de ses brigandages et de ses supplices*;*** el burlesco y sus parodias del estilo erudito en el caso del *Dialogue entre Cartouche et Mandrin. Où l'on voit Proserpine se promener en cabriolet dans les Enfers*),**** estos textos tienden a desactivar toda identificación del lector popular con el bribón adversario de las autoridades. Por otro lado, pese al control de la censura, pese al énfasis puesto por los autores en las crueldades y en el arrepentimiento final del culpable, estos panfletos proponen una representación del bandido justiciero, apta para fomentar la popularidad de héroes que atacaban a los pudientes y a los agentes del fisco. En este sentido, las ediciones de la Biblioteca Azul participarían pues, a su manera, en la "politización creciente" que adjudica al siglo XVIII las descripciones del crimen y las figuras criminales.[229]

* Las penas y miserias de los aprendices cirujanos, llamados además *Fratres*. Representados en una conversación alegre y espiritual entre un aprendiz cirujano y un clérigo.

** Historia de la vida y del proceso del famoso Louis-Dominique Cartouche. Y varios de sus cómplices

*** Historia de Louis Mandrin. Desde su nacimiento hasta su muerte. Con un detalle de sus crueldades, sus bribonadas y sus suplicios.

**** Diálogo entre Cartouche y Mandrin. En el que se ve a Proserpina paseando en cabriolé por los infiernos.

Los relatos de la vida de Cartouche y Mandrin sólo constituyen, sin embargo, la ínfima parte de un catálogo en el que predominan las obras de instrucción religiosa y devocionarios, los textos de ficción (novelas de caballería, cuentos, humoradas) y los libros de aprendizaje y de costumbres. Si su inclusión, sostenida, en el repertorio de los libros publicados para el público en general indica que éste no está desvinculado de la actualidad, no hay que olvidar que por obligación, por gusto o por costumbre, los lectores de los libros de la Biblioteca Azul se inclinan en masa a los textos conformistas y tradicionalistas en los que la preocupación política está del todo eliminada.

Refuerzan esta verificación los que contestan, entre 1790 y 1792, el cuestionario del abate Grégoire, relacionado con "el dialecto y las costumbres de la gente de la campaña". En la pregunta 37: "¿Qué tipos de libros es más común encontrar entre ellos? [*i.e.* la gente de la campaña]?", los corresponsales de Grégoire, al hacer el inventario de las obras en francés que poseían los campesinos antes de 1789, citan los libros de horas,* las obras piadosas, el almanaque, los libros de brujería, la Biblioteca Azul, pero nunca se mencionan títulos de obras políticas, sea cual fuere su naturaleza. Para estos observadores, que evidentemente están alejados del mundo campesino, pero familiarizados con su realidad, que conocen como jueces, como sacerdotes, como viajantes, la irrupción de la lectura política en la campaña depende directamente del hecho revolucionario. Sólo cuando éste ocurre, la política llega al mundo rural, suprimiendo una vieja biblioteca, inmóvil y arcaica (Grégoire ironizará acerca de los "cuentos pueriles de la biblioteca azul, de las comadres y del *sabbat*" en su informe a la Convención de Pradial año II), para reemplazarla por una literatura efímera, polémica, que introduce en las aldeas la actualidad de los conflictos que dividen a la nación.[230]

Por otra parte, aun admitiendo que, al menos en las ciudades, creció la conciencia política colectiva, esto no significa que al correr el tiempo el cuestionamiento del poder

* Libros que contienen los rezos litúrgicos de las distintas horas del día. [T.]

del Estado haya sido cada vez más radical. Muy por el contrario, antes de mediados del siglo XVII, con la Liga primero y luego con la Fronda, los "asuntos de Estado" pasan a ser el desafío de conflictos abiertos, múltiples, violentos. Todo sucede como si la consolidación del Estado moderno, apoyado en una doble monopolización, consumada al menos en parte (monopolización del régimen fiscal que centraliza el impuesto a favor del soberano, monopolización de la violencia legítima que le atribuye la fuerza militar, haciéndolo por tanto amo y garante de la pacificación del espacio social),[231] hubiera impedido durante casi un siglo y medio la reiteración de crisis similares a las que habían agitado a todo el reino y hecho tambalear, en dos oportunidades, la autoridad del rey.

Por consiguiente, más que una "politización de la cultura popular", se instaura una división, entre las prácticas y los motivos de la cultura del espacio público, descalificados y aislados, despojados de su carga política, por una parte, y por la otra, una política cuyos retos, actores y acciones están encerrados dentro de los límites estrechos de los antagonismos que desgarran a la corte o de los enfrentamientos que separan a la sociedad restringida de quienes detentan el poder público. Entre Luis XIV y Luis XVI, el reino no conoce nada comparable a la reutilización, en gran escala, de los recursos de la cultura carnavalesca (la escatología, la inversión, la animalización), manipulados durante las guerras de religión y la Liga para abatir, por el escarnio, al adversario político y religioso. A la despolitización de lo folklórico se responde con una desfolklorización de lo político. ¿Significa esto, invirtiendo la perspectiva de Peter Burke, que la ruptura revolucionaria sobreviene en una sociedad que se ocupa menos de su destino común que la sociedad de la primera modernidad, entre mediados del siglo XVI y mediados del siglo XVII? De ninguna manera. Pero no cabe duda de que la forma de expresar esta preocupación ha cambiado profundamente, tal como lo prueba la transformación de los modos de resistir al poder.

De las revueltas antifiscales a los procedimientos antiseñoriales

Durante mucho tiempo, las rebeliones contra la autoridad asumieron la forma de revueltas armadas que consistían en sublevaciones múltiples y duraderas que agrupaban varias comunidades y se extendían a varias provincias, o bien en motines de menor envergadura, más limitadas y puntuales.[232] La cronología de estas sublevaciones está delimitada con precisión: en sus orígenes, por la revuelta de los "Pitauds" de Aquitania en 1548; en su última fase, por dos movimientos tardíos, el de los "Bonnets rouges" de Bretaña en 1675 y el de los "Tard-Avisés" de Quercy en 1707. Su punto culminante se sitúa sin discusión pasada ya la cuarta parte del siglo XVII, cuando se asiste a la multiplicación de las agitaciones campesinas (en Quercy en 1624, en varias provincias del Sudoeste en 1636-1637, en Normandía en 1639 con la revuelta de los "Nu-Pieds" y en muchas otras provincias en 1643-1645) y también de las sublevaciones urbanas.[233]

El objetivo principal de estas revueltas es casi siempre el impuesto fiscal en sus distintas modalidades: la obligación de dar alojamiento a los soldados, los apremios ejercidos para la recaudación del tributo de la talla o tarja que la hace más pesada, la introducción (efectiva o imaginada) de nuevos derechos que gravaban la circulación de las mercaderías o la venta del vino y la sal. La característica fundamentalmente antifiscal de las rebeliones se confirma de manera brutal en las designaciones aplicadas a todos aquellos que son sus víctimas, oficiales de justicia o soldados, empleados o agentes de la administración, calificados como "recaudadores de gabelas" o como "exactores" y explica también la geografía de las revueltas. Estas perdonan casi por completo a la "Francia del Rey", de los Capetos y de París, donde la dominación cercana del soberano mantiene firmemente la obediencia y la sumisión de su pueblo. Son escasas en la Francia de las regiones organizadas en Estados, protegida en materia fiscal por los compromisos contraídos por las asambleas de los Estados provinciales y el monarca. En cambio, enardecen de manera enérgica y reiterada a una tercera Francia, que abarca la periferia de la Cuenca de

París (Normandía, Poitou y sobre todo el Macizo Central con sus sublevaciones repetidas en Quercy, en Rouergue, en Périgord), Bretaña, Guyena y Gascuña. En esta Francia de las comunas y de los señores, de las franquicias y de las inmunidades (auténticamente certificadas o tradicionalmente proclamadas), las exigencias fiscales del Estado, que aumentaron de modo considerable durante el ministerio de Richelieu, se sienten como agresiones intolerables, destructoras de las "libertades públicas".[234] Aun cuando no pongan en juego el poder central (a la inversa de la Liga o de la Fronda), las revueltas de principios del siglo XVII tienen, al parecer, un fin político inmediato puesto que levantan aldeas y provincias contra los agentes del rey, quienes imponen, en el lugar, el impuesto fiscal monárquico.

De ahí sus otras características. Se puede decir que las sublevaciones del siglo XVII son "populares" desde el momento en que movilizan a todas las comunidades y se apoyan en las solidaridades geográficas, sin exclusiones sociales. Los hidalgos, los sacerdotes, los magistrados locales tienen participación en esos movimientos y desempeñan un rol frente a los campesinos y al pueblo humilde de la ciudad, estando todos ellos unidos en contra de los perjuicios causados a derechos que consideraban ancestrales e inalienables. La referencia a la costumbre legitima así la rebelión que se concibe, y se proclama, como la defensa de privilegios, anterior y justamente adquiridos, para preservarse de usurpaciones inicuas. Realizadas en nombre del rey contra aquellos que lo engañan y lo ofenden, las revueltas se justifican por un derecho tradicional y tácito, del que el soberano es garante, que autoriza a levantarse en contra de las novedades que rompen de manera ilícita (y a espaldas del rey) ese contrato esencial.

De la cultura de las costumbres, las sublevaciones toman también las formas rituales, utilizando máscaras, disfraces y figuras de inversión, haciendo alarde de su justicia espontánea, y a menudo destructora, en el lenguaje de las prácticas festivas (como los procesos paródicos de carnaval, los ritos de la cencerrada o las sanciones en broma). Pertenecen pues al universo de la cultura "popular", con la condición de definirla, no como una cultura propia del pueblo humilde —campesino y ciudadano—, por contraposición a

la cultura de los notables, sino como un repertorio de motivos y gestos susceptibles de ser empleados por los diferentes estamentos sociales (lo que no significa que todos los manejen de la misma manera) y disponibles para hacerse cargo de los rechazos y las esperanzas de las comunidades en su relación con el Estado y sus agentes.

La desaparición de las revueltas antifiscales, después de los últimos estallidos de sublevaciones en los años 1660-1675 (en Boulonnais, en Bearne, en Rosellón, en Vivarais y luego en Bretaña) no agota la protesta rural, pero transforma drásticamente sus formas. A las rebeliones dirigidas contra el Estado predador, les sucede una protesta que "cambió de espíritu, de táctica, de estrategia".[235] En primer lugar, los objetivos ya no son los mismos: la recaudación del impuesto real da paso al odio que siente el campesino por el señor del lugar, el cura diezmero, el granjero emprendedor. También los métodos se modifican: el recurso sumarial ante la administración pública o ante la justicia real reemplaza a la violencia abierta y a la venganza feroz. Por último, la geografía de la resistencia se invierte, puesto que la lucha antiseñorial es más áspera en una Francia del Este, poco rebelde antes, mientras que no parece muy enérgica en las provincias centrales y meridionales que habían pasado más de una vez por las grandes revueltas populares de los años 1624-1648.

Borgoña es un buen ejemplo de esta protesta tenaz y obstinada que recurre a la vía judicial para lograr sus fines.[236] Con posterioridad a 1750, las comunidades rurales de la región multiplican los procesos contra los señores, llevando a los tribunales reales (las bailías locales y, de ser necesario, apelando ante el Parlamento de Dijón) las causas iniciales para obtener la supresión de los derechos que se consideraban injustos. El impuesto recaudado para la reparación del castillo del señor, el derecho de selección que permite al señor reservarse una tercera parte de la madera comunal para su propio uso, el derecho al "horno común" que obliga a los campesinos a cocer su pan en el horno del señor y a pagar con ese fin un derecho son los objetivos más importantes de la tenacidad procesal de las comunidades. Aun cuando a menudo se desestiman sus demandas, no por ello las comunidades rurales abandonan la vía judicial.

Cuentan para eso con los fondos que les proporcionan la venta de la madera de los bosques comunales y la locación de los pastoreos comunales, y se valen del apoyo del intendente quien, para hacer una crítica severa de la arrogancia de los señores, les autoriza con toda liberalidad a iniciar nuevos juicios. Limitadas en sus objetivos, las causas se ven transformadas por obra de la retórica de los abogados defensores, que aprovechan cada caso individual para atacar los fundamentos mismos de las pretensiones señoriales. Al considerar los derechos como la contrapartida contractual de una protección que ya no está asegurada, al abogar por la prescripción de derechos que no son idénticos en toda la provincia, al afirmar la superioridad de la legislación monárquica con respecto a las cláusulas de los libros becerro* que la contradicen, los defensores de las comunidades quiebran la autoridad de la costumbre y la tradición, expresando y dando forma al mismo tiempo a la protesta campesina.

Lo que antecede plantea un interrogante. ¿No es a esta protesta que ya no tiene por adversario al estado moderno en construcción, sino a la señoría, que hay que calificar de "politización de la aldea", como si, por el contrario, las revueltas del siglo XVII —con su nostalgia de la edad de oro, su mito del impuesto abolido, su pulsión milenarista, su conformismo comunitario— estuvieran, de hecho, situadas fuera del ámbito de lo político, que supone la existencia de metas realistas, la expresión controlada de los intereses antagónicos y la solución pacífica de los conflictos mediante el arbitraje de instituciones reconocidas? A lo largo del siglo XVIII, las comunidades rurales (al menos en parte del reino), dejando a un lado su hostilidad por el impuesto del Estado, finalmente aceptado, y tomando por objetivo la señoría, insoportable por su arcaísmo arbitrario y por su dinámica capitalista, hacen el aprendizaje de la política. En efecto, la protesta antiseñorial se alza contra los derechos, pero también contra el acaparamiento de los bienes de la comuna, el cierre de las praderas y la instalación de grandes granjas. Realizada por un campesinado más alfabetizado y abierto a

*Libro en el que se enumeraban los derechos de los señores y que habitualmente se renovaban para evitar la prescripción. [T.]

la ciudad por los intercambios y las migraciones, plasmada por una retórica judicial y reformadora, esta protesta de metas limitadas mina, más que los estallidos de violencia anteriores, los fundamentos mismos del ejercicio del poder. Paradójicamente tal vez, en la época en que desaparecieron las rebeliones violentas contra los que detentaban el poder público y los conflictos que tenían por objeto el gobierno del reino, es cuando una politización discreta —cotidiana, corriente— en la aldea, habitua a los franceses a ver de otra manera su relación con las autoridades. Que la monarquía, antes de 1789, no haya sido víctima de este cuestionamiento del orden establecido y que, por el contrario, lo haya incluso estimulado dando su apoyo a las reivindicaciones de las comunidades rurales, importa menos que el efecto final de semejante actitud, poco proclive a aceptar, sin análisis alguno, las viejas dependencias y preocupada por someter a revisión y crítica lo que durante mucho tiempo había aparentado pertenecer al orden inmutable de las cosas.

De 1614 a 1789: transferencia de las esperanzas de los campesinos

De la transformación que, entre la época de las revueltas enardecidas y la de las protestas procesales, modifica profundamente la relación del mundo rural con la autoridad, se puede hacer una evaluación comparando las reclamaciones efectuadas en ocasión de las dos últimas convocatorias a Estados Generales, en 1614 y 1789. Veamos el ejemplo de la bailía de Troyes, de la que se conservaron (y publicaron), por una parte, los 250 cuadernos de quejas de las parroquias de 1789; por otra parte, 11 cuadernos de las castellanías y 54 actas de asambleas primarias redactadas en 1614 (la convocatoria del Tercer Estado constaba de tres instancias: parroquia, castellanía y bailía contra sólo dos en 1789, parroquia y bailía).[237] Analizados de la misma manera, los dos corpus pueden indicar, por sus diferencias, la transferencia de las expectativas y de los rechazos de los campesinos de Champaña y, más aún, el cambio de su representación del mundo social y del estado político.[238]

En 1614, tres grupos de demandas cristalizan las espe-

anzas campesinas: las reclamaciones en cuanto al funcionamiento y al estatuto de los oficios, la expectativa de una reforma religiosa, las protestas contra el régimen fiscal del reino. En las parroquias, estos tres rubros representan respectivamente el 10%, el 17% y el 48,5% de las quejas. Los porcentajes sufren una ligera modificación en los cuadernos de las castellanías, elaborados por una asamblea que reunía a los representantes de las aldeas de la jurisdicción y a los habitantes del burgo o de la pequeña ciudad donde tenían su sede; representan el 22%, 22% y 28,5% respectivamente. La proporción de la demanda antifiscal —que, de hecho, constituye el 60% de las quejas principales, puesto que a las recriminaciones explícitas contra el impuesto hay que agregar los reproches por las calamidades y por la injusta distribución de la tierra, que se esgrimen como otras tantas razones que hacen insoportable su carga—, disminuye a medida que se escalan las instancias de la convocatoria. La influencia de las dificultades diarias se hace sentir menos entre los habitantes de las sedes de las castellanías, circunstancia que los autoriza a dar más espacio que las comunidades rurales a la preocupación religiosa y a la reforma de la justicia. Junto a estas tres preocupaciones (la fiscal, la cristiana y la judicial), el resto casi no cuenta, en particular la queja contra los señores que sólo alcanza al 3,2% de las quejas en las parroquias y al 3,9% en las castellanías.

Trasladémonos a ciento setenta y cinco años después. En 1789, el equilibrio de la protesta ha cambiado mucho. Es cierto que la queja fiscal sigue siendo significativa con un 33% y, sobre todo, es casi universal en la bailía: el 99% de las parroquias se quejan de los impuestos directos, el 95%, de los impuestos indirectos. Pero siguen teniendo una importancia inédita las reivindicaciones antiseñoriales, que aparecen en ocho de cada diez cuadernos, constituyendo el 11% del total de quejas y el 12,5% si se les agregan las quejas contra el diezmo. Siguen las que se refieren a la justicia y a los oficios (10%), luego las relacionadas con el clero que sólo inciden en un 6%. De una a otra consulta, las reclamaciones contra lo que depende del rey de manera más directa —el impuesto y la justicia— permanecen prácticamente en el mismo nivel; en cambio, la preocupación religio-

sa perdió terreno, dando paso a las recriminaciones contra el señor o el diezmero.

¿Cómo interpretar estas diferencias y, sobre todo, el retroceso de la queja por motivos religiosos? En 1614, las parroquias y castellanías expresan su inquietud frente a lo que sienten como un abandono espiritual. Arraigado en una gran ansiedad, como la de morir sin poder recibir los últimos sacramentos, este desasosiego los lleva a pedir la residencia de los curas, la intensificación de la prédica y la catequesis. Aflora asimismo la conciencia de la mediocre calidad moral e intelectual del clero salido de las guerras de religión. En una época de fragmentación e incertidumbre religiosas,[239] las comunidades esperan de los clérigos que restablezcan el orden y la unidad. Con ese objeto, ponen énfasis en la diferencia necesaria entre el hombre de Dios y los laicos, diferencia que se manifestará inmediatamente con la vestimenta (el hábito y el gorro cuadrado), las costumbres (en especial, al ascetismo sexual) y la instrucción.

La Reforma católica plasma este sacerdote de un nuevo estilo, que ha recibido en los seminarios una buena formación de teología y pastoría y es, en general, de costumbres irreprochables. Los cuadernos registran este hecho: mientras que las demandas contra los excesos de los clérigos alcanzaban, en 1614, el 9,5% en las castellanías y el 7% en las parroquias, en 1789 no llegan al 1%. Los fieles ya no tienen por qué quejarse de su clero, sino, sin duda, todo lo contrario. El juicio negativo que los parroquianos de principios del siglo XVII emitían sobre sus sacerdotes es comparable al que más adelante emitieron los curas del Antiguo Régimen sobre sus feligreses. En ambos casos se encuentran las mismas características (la grosería, la embriaguez, la inmoralidad), dando prueba de que la diferencia, deseada por la población en 1614, existe hasta tal punto que los curas, aun cuando entre ellos tengan ventaja los hijos de los campesinos, llegaron a ser totalmente extraños al mundo rural que denuncian.[240]

En cuanto a la situación material del clero, 1789 introduce novedades con la vigencia inédita de las demandas contra el diezmo. En 1614, los cuadernos de Champaña se atienen a dos principios: la Iglesia debe vivir de lo suyo y de ahí que se solicite una mejor gestión de sus temporalidades;

la Iglesia debe vivir del impuesto instituido por la Biblia y de ahí la inexistencia de quejas contra el diezmo. La hostilidad de las comunidades apunta a las tasas curiales reclamadas por los sacerdotes al dar los sacramentos o en los entierros, y a las presiones ejercidas por los curas (a quienes la costumbre en Champaña autoriza a recibir los testamentos) en los moribundos, para que leguen su patrimonio a la Iglesia. En 1789, por el contrario, se proclama el rechazo del diezmo por la forma en que se lo percibe. Es verdad que este tipo de queja tiene poca importancia (1,7%), pero es frecuente y se la encuentra en aproximadamente uno de cada dos cuadernos. La crítica no implica, sin embargo, un pedido de derogación lisa y llana: sólo se la exige en quince cuadernos. En los demás, las quejas se refieren a la maldad manifestada por los diezmeros al recaudar el impuesto y a su porcentaje demasiado elevado; en otros casos proponen una transferencia del destino que se le da (casi siempre a favor de los curas) o piden incluso la supresión de los diezmos particulares (laicos, nuevos, insólitos, etc.) agregados al diezmo principal. Más que un sentimiento anticlerical, los cuadernos de la bailía de Troyes revelan la aspiración de los pueblos a participar en las decisiones que afectan su existencia de manera inmediata. En la inmensa mayoría de las parroquias, el diezmo no es cuestionado en sus principios sino que las comunidades querrían poder fijar o, por lo menos, negociar su importe, las condiciones de su recaudación y su utilización. En 1614, el diezmo, pese a su magnitud, es aceptado porque lo esencial reside en la expectativa de una Iglesia más presente, más ejemplar; en 1789, cuando el clero ya no es blanco de múltiples quejas, se considera que ese impuesto tiene que ser reformado.

Lo mismo ocurre con los derechos señoriales. En los albores del siglo XVII, los cuadernos de las parroquias de la bailía dan poca cabida a la señoría y no atacan ni el principio del impuesto ni su incidencia. En lo esencial, las comunidades deploran la caza que destruye las cosechas, la usurpación de los bienes de la comuna y los apremios de que va acompañada la recaudación de los derechos adeudados al señor. Más allá del rol desempeñado por los agentes de la señoría en el procedimiento de consulta que les permite orientar la queja campesina en contra del impuesto real

(que compite con el señorial), lo que aquí cuenta es la vigencia de una representación de la sociedad de las categorías y de las clases, que reconoce la legitimidad de los derechos y privilegios del señor como contrapartida de la función de defensa y protección que asume.

En 1789, las cosas no son iguales: en el 82% de las parroquias se inician acciones reivindicatorias contra la institución de las señorías. Las prerrogativas más desacreditadas son las que se refieren a la justicia señorial (el 16% de las demandas de este rubro), les siguen la hostilidad a los derechos en general, denunciados en su fundamento o en su modo de recaudación (11%), el rechazo de los feudistas y de la actualización del libro becerro (11%), las demandas contra el censo (9%), contra el derecho de caza y de palomería (7%), contra el derecho feudal (6%), contra las prestaciones personales (6%) y contra el laudemio (4%).[8] La frecuencia con que aparecen estas quejas casi no modifica esta escala de la vituperación que encabeza la justicia, criticada en la mitad de las parroquias y a la que le siguen el censo (41% de las parroquias), las prestaciones personales (25%), el derecho de caza (24%), el libro becerro (23%) y el derecho feudal (22%). Frente a esos derechos se asumen tres actitudes. La primera, mayoritaria y reformadora puesto que se trata, en el 45% de los casos, de "eximirse" de los impuestos señoriales o de "transferir", "reformar", "disminuir", "simplificar" dichos impuestos. Un 32% de las quejas son simplemente demandas sin proyecto alguno; la voluntad de una derogación lisa y llana se expresa en el 21% de reivindicaciones y sólo es frecuente en tres áreas: las prestaciones personales (más de la mitad de las protestas en su contra expresan un pedido de supresión), el derecho de caza y el derecho feudal, lo que indica quizás la verdadera jerarquía de los odios campesinos que reinan en la Champaña de vísperas de la Revolución. Pero fuera de estos casos, el cuestionamiento antiseñorial afirmado en 1789 no crea una atmósfera de revuelta abolicionista; consiste, más bien, en una sólida y obstinada voluntad de reforma que examina, critica y reformula los distintos privilegios de los amos de la tierra. También aquí, a la expectativa de una protección necesaria (la del señor contra los soldados o los agentes del fisco), que implicaba sacrificios y sumisión, le

sucedió la aspiración de negociar, por intermedio del rey y de los Estados Generales, una distribución más justa de las cargas y de los derechos.

El enemigo principal, en 1614 y en 1789, es el impuesto real. Su crítica constituye la primera de las reivindicaciones, por su incidencia y por su unanimidad. Casi todas las parroquias, al ser consultadas en dos oportunidades, tienen algo que decir sobre la carga fiscal. El tipo de gravamen y las circunstancias lo explican fácilmente porque la primera misión de los Estados Generales es consentir el impuesto y porque esta carga es la única que el rey, destinatario de las quejas, puede desgravar por su sola voluntad. En 1789, los impuestos directos son los más desprestigiados y lo esencial reside en la reivindicación igualitaria, que se presenta en dos formas: el rechazo de los privilegios fiscales (que figura en el 74% de los cuadernos) y la reivindicación de la igualdad fiscal (reclamada en el 97% de los cuadernos). En 1614, la protesta era diferente: apuntaba a los aumentos del derecho de talla,* los procedimientos de recaudación del impuesto y del control de cuentas, la multiplicación de las exenciones concedidas a las ciudades, a los que pretenden ser nobles y a los que desempeñan algún cargo. La queja no obedecía entonces a la indignación por la insoportable desigualdad entre la plebe y la nobleza; estaba dirigida, ante todo, a la extensión indebida o la usurpación —por parte de aquellos que no tenían derechos en ese sentido— de privilegios considerados legítimos cuando compensaban algún servicio prestado a la comunidad. Ciento setenta y cinco años más tarde, las parroquias de Champaña reemplazaron esta hostilidad a las exenciones ilegítimas, muy compatible con el respeto de los privilegios justificados, por el deseo nuevo de la distribución equitativa de la obligación fiscal.

La comparación de las quejas presentadas en 1614 y 1789 en la bailía de Troyes, ¿nos da la clave de las transformaciones de la cultura política de la mayoría, en este caso, de las comunidades campesinas? Hay que ser prudentes porque Champaña no es todo el reino y porque el discurso de las quejas está inserto en textos redactados por otros que no

* Derecho que se paga al señor del dominio directo, cuando se enajenan las tierras dadas en enfiteusis. [T.]

son los analfabetos o los poco doctos, que son los que lo enuncian. Sin embargo, los contrastes entre ambos corpus indican con claridad la diferencia entre dos maneras de pensar y de vivir la relación de la sociedad con las instituciones. En 1614, los efectos de las guerras de religión todavía se hacen sentir y, en una coyuntura de reconstrucción, las comunidades protestan contra las duras exigencias del Estado financiero. A la desesperación del desamparo material —real o exagerado, poco importa— se agrega el sentimiento agudo de un abandono moral y espiritual. De ahí el respeto a las instituciones protectoras —por ejemplo, la señoría— y el deseo de una cristianización, que es también clericalización de la sociedad. El ideal que traducen entonces los cuadernos es el anhelo de que las autoridades, seculares y espirituales, se hagan cargo de la estructura social y en reciprocidad por la promesa de amparo que esas autoridades dan, en este mundo y en el más allá, se les permita gozar de derechos y privilegios que se consideran legítimos.

En 1789, las expectativas son muy diferentes y tienden a cuestionar lo que antes era evidente y a exigir que las autoridades tomen en cuenta las opiniones y las aspiraciones populares. En dos siglos, la Iglesia y la Reforma católica, y el Estado de justicia y de policía proporcionaron la seguridad deseada, por la que se pagó muy caro y con enormes sacrificios financieros y culturales. Se trata pues de una sociedad protegida y resguardada, dirigida y pacífica, que debate medidas capaces de adecuar sus deseos al orden del mundo. La reforma del impuesto señorial y diezmal, en nombre de la utilidad social, y la igualdad fiscal, en nombre de la justicia, son las dos reivindicaciones principales que expresan la demanda, si no de un control, al menos de una participación en las decisiones que regulan la existencia común. Así entendida, la "politización de la aldea", referida a objetos "particulares" y "cercanos", al decir de Tocqueville,[241] aparece como la otra cara del proceso a través del cual el Estado monárquico instaura su monopolio de la violencia. Al liberar las ataduras que sometían a los más débiles a la autoridad de sus protectores inmediatos, al instituir normas para dirimir los conflictos, al reducir el salvajismo del mundo social, la consolidación del Estado moderno creó las condiciones que, finalmente, llevaron a juzgar intolerable la dependencia que antes se admitía

como algo indiscutible. Esta es, sin duda, la piedra fundamental de la mentalidad, ampliamente compartida, que considerará deseable y necesaria la profunda modificación de la estructura social y política que se operó en la emergencia, en 1789.

En la ciudad: conflictos laborales y aprendizaje político

En las ciudades, de los conflictos multiplicados entre operarios y patrones, nace una "politización" que, por la atención prestada a los objetos "próximos" y "particulares", transforma también la relación con la autoridad. Del mismo modo que en la campaña las protestas antiseñoriales suceden a las grandes revueltas antifiscales, en las ciudades, la desaparición de las sublevaciones urbanas, muy abundantes entre 1623 y 1647,[242] cede el lugar a los enfrentamientos originados en los problemas de los talleres y de los oficios. Si bien no es posible aún hacer una estadística global de las coaliciones y huelgas obreras en el siglo XVIII, los ejemplos de Nantes y de Lyón autorizan a sacar dos conclusiones. Por un lado, los archivos de las comunidades y los de la policía dan prueba de que los conflictos sobrevienen en casi todos los oficios (20 de 27 en Nantes, 16 de 16 en Lyón). Por otro lado, registran un aumento indiscutible de la agitación obrera después de 1760: en Nantes, 36 conflictos estallan entre 1761 y 1789 contra sólo 18 en las seis primeras décadas del siglo (y las cifras son, respectivamente, de 19 y 10, teniendo en cuenta sólo los enfrentamientos importantes); en Lyón, en las tres últimas décadas prerrevolucionarias, se producen 18 conflictos, mientras que sólo hay 7 entre 1701 y 1760, pero, hay que señalarlo, estallan 9 en el siglo XVII.[243] La escalada de la insubordinación obrera —tema caro a Restif de la Bretonne y a Louis-Sébastien Mercier— no es únicamente un motivo literario que expresa la nostalgia de una armonía perdida. Es una realidad que expresa la nueva representación que los oficiales operarios y los obreros urbanos se hacen del mundo social.

En efecto, hay un estrecho vínculo entre las coaliciones destinadas a hacer ceder a los patrones y el refuerzo de la

asociación obrera. En todas las ciudades y en todos los oficios, razones como éstas son las que dan fundamento a la protesta obrera: la negativa a aceptar el control de la contratación por parte de la corporación y, a la inversa, la reivindicación de la libertad de colocación, la demanda de salarios más altos y pagados con más frecuencia como también mejores condiciones de vida y de trabajo, el rechazo de las trabas para abandonar el taller (en especial, por la inscripción obligatoria, la autorización, y más adelante, la libreta) o incluso la manifestación de ansia de independencia. La multiplicación de los conflictos, caracterizados por el cese convenido del trabajo, la "condenación eterna" (es decir, al boicot) de los patrones, reacios a ceder a las exigencias de los operarios, las presiones ejercidas sobre aquellos que se rehúsan a unirse a la acción directa o a las demostraciones de fuerza que han sido resueltas, supone el desarrollo de todas las modalidades de la asociación obrera, desde las más espontáneas hasta las más institucionalizadas. En los gremios, corporaciones y reuniones de café, los operarios de la ciudad se embarcan en un tipo de política que, si bien no ataca al poder público, acostumbra, sin embargo, a organizar la acción colectiva, lleva a menudo a constituir un fondo común e incita siempre a debatir la defensa de los intereses compartidos.[244]

Esta defensa no implica necesaria o únicamente recurrir a la huelga. Al igual que las comunidades rurales, los operarios de la ciudad utilizan los convenios y la vía judicial para hacer reconocer sus derechos. Durante todo el siglo XVIII, multiplican las apelaciones ante el Parlamento para obtener la derogación de las nuevas reglamentaciones resueltas en su perjuicio por las corporaciones y homologadas por el lugarteniente general de policía, los cuerpos administrativos de la ciudad o el Parlamento. Si bien es cierto que "la 'forma típica de protesta' en los oficios, durante el siglo XVIII, no es el motín frumentario ni la huelga, sino el proceso", la acción colectiva de los operatorios, no sólo no está separada de la vida pública, sino que encuentra en los requisitos y en el léxico judicial una manera de unirse a los principales debates políticos.[245] La argumentación desarrollada por los abogados y procuradores contratados por los operarios no se expresa, por cierto, en el lenguaje de estos

últimos, pero los habitúa a pensar las discusiones que mantienen con sus patrones en categorías —las de la jurisprudencia civil y del derecho natural— que universalizan y "politizan" cada causa individual.

Este aprendizaje de lo político que hacen los operarios se aceleró, sin duda, por la reforma fallida de Turgot que causó desilusiones y decepciones.[246] El edicto de febrero de 1776 que abolió las corporaciones suscitó, en efecto, grandes esperanzas entre los obreros, que interpretaron que les daba el derecho de abandonar libremente y sin tardanza a su amo y emplearse a su antojo. Más aún, muchos de ellos lo vieron como la posibilidad de establecerse por su cuenta y abandonar así la condición dependiente de asalariados. Las restricciones puestas por las autoridades para la aplicación del edicto y, muy pronto, el restablecimiento de los gremios, a partir de agosto de 1776, echaron por tierra su entusiasmo. La multiplicación de los conflictos en los talleres y en los oficios en los últimos doce años del Antiguo Régimen (se cuentan como mínimo treinta y cinco en París entre 1781 y 1789)[247] tiene sin duda origen en la confrontación entre los operarios, amargados y desencantados, y los patrones, preocupados por recuperar sus prerrogativas. Con la crisis de 1776, se estableció un vínculo inmediato entre los enfrentamientos plurales, dispersos, móviles, por los que atravesaba el mundo laboral, y la política en el nivel gubernamental, unificadora de las tensiones particulares. Para los operarios, las discusiones con sus patrones, por innumerables motivos, habían cobrado sentido dentro de un conflicto en el que incluso la autoridad del rey se había visto comprometida. Por eso, la politización originada en el trabajo y en la vida diaria estaba ligada a los "asuntos de Estado".

Lo mismo sucedía —pero para la defensa de intereses contrarios— con los dueños de las corporaciones. En los procesos seguidos contra los operarios para hacer aplicar las nuevas reglamentaciones, en la lucha entablada contra los "falsos obreros" instalados, fuera de todo control corporativo, en sus domicilios o en lugares privilegiados (como el faubourg Saint-Antoine),[248] en la protesta, a fuerza de escritos de los abogados, contra el edicto de febrero de 1776, los dueños de las corporaciones asociaron, a su manera, la

preservación de su dominio sobre los operarios y la participación en la esfera pública. La metáfora del "*sans-culotte*" del año II, que forja la imagen ideal de un "productor independiente, que vive y trabaja bajo el mismo techo con unos pocos camaradas, manteniendo con ellos relaciones de familiaridad y de intimidad, y compartiendo con ellos las mismas preocupaciones y los mismos intereses" no debe inducir a error.[249] No se corresponde ni con las estructuras de la producción artesanal (caracterizada, al menos en París, por talleres de grandes dimensiones, por una preelaborada división del trabajo y por una fuerte movilidad de los operarios, cuyo vínculo con un mismo patrón dura muy poco tiempo) ni con el léxico de las disputas, muchas y de muy distintas formas, que enfrentan a patrones y obreros durante todo el siglo XVIII, y en especial a partir de 1760. No cabe duda de que la politización del mundo de los oficios debe mucho más a la expresión reiterada de estos antagonismos, manifestados al mismo tiempo en las luchas del momento y en las controversias judiciales, que al sentimiento de una condición común.

La esfera pública literaria: los salones

En el mundo de las elites sociales e intelectuales, la menor dependencia frente a la autoridad del Estado está marcada por la aparición de una esfera cultural autónoma. Tiene dos características: por un lado, la formación de un público cuyos juicios críticos y prácticas doctas no se guían únicamente por los dictados de la moda de la corte o de la autoridad académica; por otro lado, la afirmación de un mercado de bienes culturales que inserta su lógica propia dentro, y a menudo en contra, de las sujeciones y jerarquías impuestas por la vieja forma del patrocinio. Sobre este cambio se ha propuesto un primer punto de referencia, que lo data de tiempos de la Regencia, cuando la corte pierde la exclusividad de la conducción de las normas estéticas. La "esfera pública literaria" que se crea entonces se apoya en las instituciones que producen una nueva legitimidad: los cafés, los salones, los periódicos. Se basa en principios inéditos: el libre ejercicio de la crítica, cuyo monopolio se

quita a las instituciones (eclesiásticas, académicas y administrativas) que pretendían confiscarlo; la igualdad de todos aquellos que están comprometidos en la confrontación de las opiniones e ideas, sean cuales fueren las diferencias de estamento y situación que los separen en el mundo social; la voluntad de representar y formar, al mismo tiempo, el juicio de un público nuevo del que la elite mundana y erudita cree ser portavoz y fundadora. Así pues, con treinta o cuarenta años de atraso con respecto a Inglaterra, aparecería en Francia un espacio de prácticas intelectuales basado en el uso público que de su razón hacen personas privadas cuya competencia crítica no está ligada a su pertenencia a un cuerpo instituido por la autoridad del rey ni al mundo de la corte, sino a su condición de lectores y espectadores reunidos por el placer de la discusión en un clima de camaradería.[250] Esta es la hipótesis que debemos analizar ahora.

Los salones constituyen el medio principal para que se organice el encuentro entre hombres de mundo y literatos, reunidos por los mismos pasatiempos: el juego, el debate, la lectura, la mesa. Entre las diferentes sociedades, dominadas por una figura femenina (pero no siempre: pensemos en el salón del barón de Holbach), existen filiaciones y competitividades sutiles. Es lo que sucede en el primer tercio del siglo con el salón de la marquesa de Lambert en el palacio de Nevers, que se contrapone a la "corte" de Sceaux, que perpetúa la vieja etiqueta en tiempos de la duquesa de Maine; luego, a partir de la década de 1750, la rivalidad más aguda se desata entre la sociedad de Madame Geoffrin, que había sido *habituée* del salón de Madame de Tencin, y la que frecuenta el domicilio de Madame de Deffand, antes íntima de la marquesa de Lambert; más adelante, después de 1764, el salón de Mademoiselle de Lespinasse, en la calle Saint-Dominique, disputa al salón de Madame de Deffand, su tía y antigua protectora, los literatos y los visitantes extranjeros. Así es como la sociedad de los salones parisiennes está plagada de feroces luchas por alcanzar notoriedad, cuyo desafío es, en el fondo, el control de una vida intelectual emancipada de la tutela monárquica y curial.

El salón asegura a los escritores su admisión en el mundo de los poderosos. Valga el ejemplo del salón de la

marquesa de Deffand en la década de 1750: los filósofos (Turgot, Marmontel, La Harpe, Condorcet, Grimm) se codean con los íntimos de la dueña de casa (Charles Hénault, presidente del Parlamento, Jean-Baptiste Formont, heredero de una familia de comerciantes acaudalados y banqueros de Ruán, o el conde de Pont-de-Veyle, sobrino de Madame de Tencin y autor diletante), como también con las grandes damas de la aristocracia de París (la duquesa de Luxemburgo y la condesa de Boufflers, que tienen sus propios cenáculos, las duquesas de Mirepoix y de Aiguillon, la marquesa de Forcalquier, la condesa de Rochefort).[251]

"Rue Saint-Honoré", el pequeño grupo de fieles que integran la camarilla de Holbach reúne a nobles de familias tradicionales (el caballero de Chastellux y el marqués de Saint-Lambert), descendientes de los recientemente ingresados a la nobleza (el mismo Holbach, el médico y químico Darcet, Le Roy, que ocupa el cargo de lugarteniente de caza, o Helvecio, el recaudador de impuestos del Antiguo Régimen), extranjeros establecidos en París (el abate Galiani y Melchior Grimm), hijos de buenas familias burguesas de la ciudad y de las provincias (Diderot, el abate Raynal, Morellet, Suard) y también intelectuales de origen más humilde (Naigeon, Marmontel y el Dr. Roux). Este núcleo de fieles, unidos por la amistad ansiosa y la connivencia filosófica, cuando no por el ateísmo, que no todos profesan, reúne en casa del barón a un círculo más amplio de invitados ocasionales, en el que se confunden viajeros y diplomáticos, literatos y aristocráticos.[252] Por esta mezcla de diferencias, olvidado el tiempo del placer y del debate, la vida de salón constituye una base y una realidad para uno de los temas más caros a los textos filosóficos de la segunda mitad del siglo: es decir, la fusión entre los escritores, "tan aptos para el mundo como para el gabinete", como dice Voltaire en el artículo "Hombres de letras" de la *Enciclopedia*, y los grandes, no solo protectores o mecenas, sino también verdaderos eruditos.

Participar en la sociabilidad de los salones es pues una necesidad para el que quiere hacer carrera. Allí se pueden obtener protecciones y pensiones, empleos y gratificaciones; allí se hacen las elecciones para la Academia Francesa. "Apenas uno de los cuarenta exhala el último suspiro, diez

concursantes se presentan [...] Corren en tropel a Versalles; se hace hablar a todas las mujeres; se hace actuar a todos los intrigantes; se hacen mover todos los resortes."[253] Los bandos que entonces se forman, dentro y fuera del cenáculo de las letras, se organizan a partir de los salones y de las preferencias de las damas que los presiden. Así es como en 1754 D'Alembert, después de tres fracasos, es elegido para la Academia gracias a los ruegos de la marquesa de Deffand, más poderosos que los de Madame de Chaulnes a favor de su propio candidato.[254] Mientras que en el siglo XVII las elecciones académicas respetaban, ante todo, los deseos del protector del cuerpo (primero Richelieu, luego el canciller Seguier y finalmente el rey), en el siglo siguiente, esas elecciones se deciden en la ciudad después de las luchas entre las camarillas, que son también enfrentamientos ideológicos. La elección de D'Alembert, por ejemplo, marca el comienzo de la conquista de la Academia por el partido filosófico, que gana el baluarte de la legitimidad intelecutal en la década de 1760. En ese mismo período, el salón de Mademoiselle de Lespinasse, excluida por Madame de Deffand a quien ella le quitó el nuevo académico, se convierte en el refugio de los Filósofos victoriosos, puesto que ahí se reúnen Condorcet, Malesherbes, Turgot, Suard, el abate Morellet, Marmontel y el marqués de Chastellux. Centros de encuentro entre la aristocracia y los escritores, lugares de cierta amalgama social, instancias de consagración intelectual independientes de las instituciones reguladas y de las corporaciones establecidas, los salones son el primer soporte de la nueva "esfera pública literaria", nacida a principios del siglo XVIII y emancipada de la tutela curial y académica.

La facultad de juzgar: la crítica literaria y pictórica

Los periódicos, que dan amplio espacio a la crítica estética, constituyen el segundo apoyo de esa esfera. En el caso de los que están redactados en francés, impresos a menudo fuera del reino, son decisivas las décadas de 1720-1750: la cantidad de publicaciones sufre un considerable aumento

(48 entre 1720 y 1729, 70 entre 1730 y 1739, 90 entre 1740 y 1749). A las grandes revistas de cultura de fines del siglo XVIII les suceden los periódicos de autores, dedicados al análisis crítico de los nuevos libros.[255] El repertorio de los textos de esos treinta años lo muestra claramente: tienen preferencia las *Bibliothèques* (13 primeras publicaciones), los *Spectateurs* (entre otros, el de Marivaux) y las *Spectatrices* (11 primeras publicaciones que siguen el modelo del *Tatler* y del *Spectator* de Steele y Addison), las *Nouvelles littéraires* (6 primeras publicaciones incluyendo el diario fundado por Raynal en 1747); a los que hay que agregar el periódico del abate Prévost, *Le Pour et le Contre*, aparecido en 1733. Confeccionar el catálogo de las obras recientemente publicadas, someterlas a la "crítica desinteresada", al "análisis crítico", a las "observaciones", "reflexiones" o "juicios" (según el vocabulario de los titulares de los periódicos), publicar sus extractos, y comunicar las noticias de la República de las Letras: ésas son las ambiciones anunciadas, y compartidas, por los nuevos periódicos publicados pasada ya la cuarta parte del siglo XVIII.[256] En ese sentido, expresan y alimentan, a un tiempo, la sociabilidad libre e instruida de los cafés y los clubes, dispersos por el reino, a imitación de Inglaterra.

Muy pronto, la prensa adecua sus fórmulas y sus contenidos a las expectativas de un público ávido de informaciones y juicios sobre las nuevas publicaciones. Esto lleva a tomar diferentes decisiones, aceptadas en su mayoría. La primera abrevia la frecuencia del periódico: si bien en 1734, casi la mitad de las publicaciones literarias son mensuales (contra sólo una cuarta parte que aparecen más a menudo), unos treinta años después, en 1761, más de la mitad son semanales o bimensuales. Por otra parte, los artículos extensos o los resúmenes sustanciosos disminuyen cada vez más en comparación con las noticias breves, que permiten indicar más libros y, por tanto, satisfacer mejor la curiosidad.[257]

En fin, y sobre todo, el periódico informa más acerca de los géneros nuevos que de los libros tradicionales. Esto no sucede aún durante el primer tercio del siglo XVIII. En 1734, la distribución temática de las 1.309 obras inventariadas en los veinte periódicos que aparecen entonces no muestra un

perfil demasiado alejado del que manifiestan las solicitudes de permisos públicos (privilegios y permisos simples). Las cantidades aproximadas son las mismas, con algo menos de teología en los periódicos (una cuarta parte de los libros mencionados contra una tercera parte en los registros de privilegios), algo menos de literatura y más de historia (en este caso, la importancia se duplica).[258] Pero, tal como lo prueba la evolución de dos periódicos, poco inclinados, sin embargo, a la innovación, el muy académico *Journal des savants* y *Mémoires de Trévoux*, perteneciente a los jesuitas, desde mediados de siglo se abre una brecha significativa entre la producción del libro autorizado, en su totalidad, y aquella de la que los periódicos deciden dar cuenta. El movimiento es tan espectacular que hace que disminuya bruscamente la proporción del libro religioso en las reseñas (llega a menos del 10%, mientras que sigue representando la cuarta parte de los permisos públicos) y que se incremente la de los libros de ciencias y artes, que constituyen casi la mitad de los libros inventariados: 40% en las *Mémoires de Trévoux*, y 45% en el *Journal des savants*.[259]

De esta manera, el aumento de las publicaciones, su mayor periodicidad y su apertura a los intereses intelectuales más nuevos crean un mercado del juicio crítico, liberado de la tutela exclusiva de los periódicos oficiales y basado en la posible confrontación de opiniones. Aun cuando los diferentes periódicos utilicen una técnica de análisis similar, apoyada en los mismos procedimientos (el compendio, la cita, el extracto, la referencia, el comentario),[260] aun cuando cada uno tienda a dictar —mediante sus opciones y decisiones— la justa interpretación de las obras, la pluralidad de los libros en circulación nutre el debate crítico y la discusión ardiente. Al pretender que hablan en nombre de los lectores, a quienes erigen en árbitros del buen gusto, al dejar a un lado las normas estáticas y las autoridades esclerosadas, los periódicos literarios dan vida a una nueva instancia crítica, autónoma y soberana: el público.

Con posterioridad a 1737, fecha a partir de la cual se organiza regularmente, la exposición propuesta por la Academia Real de pintura y escultura que se realiza cada dos años en el Salón cuadrado del Louvre, produce un mismo

efecto.[261] El Salón amplía considerablemente la cantidad de quienes están en condiciones de ver las obras. Más allá del mundo limitado de los entendidos (formado, como en música, por los comanditarios y los teóricos),[262] una verdadera multitud se precipita al Louvre durante las cuatro o cinco semanas que dura la exposición. Si se supone que un visitante de cada dos adquiere el catálogo publicado por la Academia en ocasión de cada Salón (que da, para cada una de las obras, el nombre de su autor, su tema y, llegado el caso, su "explicación"), un mínimo de 15.000 personas frecuentarían el Salón a fines de la década de 1750, y más del doble en 1780.[263] El acontecimiento, muy concurrido, suscita una ola de publicaciones: informes publicados por los periódicos, libelos y panfletos, a menudo anónimos e impresos con domicilios falsos, críticas manuscritas introducidas en las noticias (como las redactadas por Diderot entre 1759 y 1771 para la *Correspondance littéraire* de Grimm, y luego de Meister, distribuida a unos quince abonados europeos de alcurnia). Se perfila así un espacio en el que, por un lado, se pueden enfrentar concepciones estéticas antagónicas y en el que, por otro lado, el juicio público —o el que se reputa como tal— se considera la autoridad primera que debe guiar la evaluación de las obras. La exposición, patrocinada por el Director de las Construcciones del rey, ordenada por un administrador de la Academia, y muy respetuosa de la jerarquía de las categorías académicas y de los géneros pictóricos, lleva pues —casi paradójicamente, si se tienen en cuenta sus intenciones— a la iniciación de un debate polémico sobre los fines y estilos de la pintura.

En esta confrontación pública, las autoridades anteriores podían perder su monopolio como árbitros del buen gusto, la fama adquirida, desvanecerse, y las jerarquías, mezclarse. De ahí la resolución de la Academia en el sentido de vigilar más estrictamente el Salón: en 1748 se instituye un jurado compuesto de administradores y profesores salidos de sus filas y encargado de elegir obras de los académicos de número y correspondientes, que se estimen dignas de ser expuestas. De hecho, el control es severo puesto que, hasta fines del Antiguo Régimen, la cantidad de artistas admitidos es de menos de 50 y la de las telas exhibidas, en muy pocas oportunidades es de más de 200. La inquietud

traduce la que sienten los artistas más solicitados frente a una institución que podía influir en las preferencias de sus comanditarios y, podía, por ende, privarlos de sus mercados. En vano Cochin, el secretario de la Academia, intentó en 1767 frenar las críticas obligando a sus autores a firmarlas. Pese a las reticencias, el Salón impone un nuevo principio de la consagración artística, transferida de la sesión a puertas cerradas en la Academia, al espacio abierto de la crítica contradictoria y de la libre apreciación.

La politización de la esfera pública literaria

En el mundo de las elites, la creación de una esfera pública literaria, apoyada en las diferentes instituciones de la sociabilidad intelectual y en la aparición de un mercado del juicio crítico y de las obras, fue portadora de una transformación profunda de las costumbres culturales, llevadas al espacio público y, llegado el momento, sumamente politizadas. Tal como lo hemos señalado en el primer capítulo, hay dos maneras de comprender esta politización. La primera, tomada de la obra de Augustin Cochin, considera que las asociaciones voluntarias del siglo XVIII (clubes, sociedades literarias, logias masónicas) son una suerte de laboratorios donde se inventa y se experimenta, sin llegar al discurso explícito, una sociabilidad "democrática" que prefigura la del jacobinismo. Fuera de la sociedad de las corporaciones y las comunidades, aislada de ella y haciéndole la competencia, se creó así una esfera política basada en principios que se contradicen con los que organizan el Estado monárquico: "La sociedad real reconstruyó de otro modo, en otra parte, fuera de la monarquía, un mundo de la sociabilidad política. Un mundo nuevo, estructurado a partir del individuo y no ya de sus grupos institucionales, un mundo fundado en ese algo confuso al que se da el nombre de *opinión*, que se origina en los cafés, en los salones, en las logias y en las 'sociedades'. Se la puede llamar sociabilidad democrática, aunque su red no se extienda a todo el pueblo, para expresar así la idea de que las líneas de comunicación se forman en ese pueblo, 'abajo' y horizontalmente, en una sociedad disgregada en la que un hombre iguala a otro

hombre, entre los individuos de esa sociedad".[264] Aunque por lo general afirman su respeto por el soberano y su aceptación de los viejos valores, las formas nuevas de la sociabilidad intelectual, por sus mismas costumbres, negarían los fundamentos del orden tradicional.

Pero también es posible entender el proceso de politización de otra manera, como la aplicación, fuera del medio literario, del juicio crítico, sin poner límites a su imperio, sin sujeción obligatoria a la autoridad instituida. Al dar apoyo y regularidad al ejercicio público de la razón, la circulación incrementada de los impresos y la multiplicación de las instancias de la crítica estética, llevaron a los particulares a juzgar por sí mismos, a evaluar libremente las obras y las ideas, a formarse una opinión común basada en la confrontación del parecer individual. De este modo, se abogaba por la anulación de la división creada entre la creencia y la obediencia obligada, por un lado, y por el otro la opinión que legítimamente puede ser puesta en duda. Al adquirir el hábito de la crítica, ningún campo del pensamiento o de la acción, como tampoco los misterios de la religión o del Estado podían sustraerse, en lo sucesivo, al análisis libre.

"Nuestro siglo es, en particular, el siglo de la crítica a la que es necesario que todo se someta. La *Religión*, alegando su *santidad*, y la *legislación*, su *majestad*, quieren en general escapar a la crítica; pero entonces estimulan, en su contra, justas sospechas y no pueden aspirar a esa estima sincera que la razón sólo da a lo que puede salir indemne de su libre y público análisis."[265] Esta nota de Kant en el prefacio de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, en 1781, marca con fuerza la trayectoria que sometió paulatinamente la autoridad política a la jurisdicción del juicio y al veredicto de la razón. En Francia, como en otros lugares de Europa, esta transferencia que elimina la dicotomía radical instituida por el absolutismo entre el fuero interior, que se rige por la conciencia individual, y la razón de Estado, dirigida por principios que nada deben a la moral común, ha sido totalmente inducida por los éxitos de dos formaciones sociales de importancia: la república de las letras y la masonería.

La libertad en secreto, el secreto de la libertad: la masonería

La sociedad masónica merece especial atención porque constituye la más numerosa de las nuevas asociaciones intelectuales: en 1789, los masones, sin duda, son 50.000 en el reino, lo que representaría, entre las clases de la población urbana susceptibles de ser admitidas en las logias, un hombre de cada veinte.[266] A partir de la primera fundación parisiense en 1725, creada por los ingleses emigrados, la difusión de la masonería fue considerable, con dos puntos culminantes: primero, en la década de 1760, es decir en el mismo momento de la crisis institucional que sacude a la Gran Logia de Francia (y que llevará en 1773 a la constitución del Gran Oriente de Francia); después, en la década de 1780, cuando se crean de 20 a 40 nuevos talleres por año. La vitalidad de la extensión masónica, que conduce, contando únicamente el Gran Oriente, a la existencia de 635 logias en vísperas de la Revolución no fue frenada, por consiguiente, ni por los disensos internos ni por la rivalidad de las sociedades más directamente políticas que florecen en la década de 1780.[267]

El establecimiento de la masonería no se puede comparar con el de las demás sociedades de la Ilustración: salones, clubes o academias. Es singular por su continuidad, su generalización y su distribución. Desde mediados de siglo, las logias se multiplican en todo el reino, a lo largo de las rutas, los ríos y las costas, como un sembradío apretado en la Francia del Sur y más espaciado en Alsacia o en las provincias del Oeste, reticentes a acoger favorablemente a una sociedad dos veces condenada por bulas pontificias, en 1738 y en 1751. Por lo demás, si bien la masonería es un hecho cultural exclusivamente urbano, llega a todas las categorías de ciudades, incluso a las menos pobladas: en 1789, 81 ciudades de menos de dos mil habitantes tienen un taller. Esta difusión no se hace siguiendo los esquemas esperados: no va de la gran ciudad a la pequeña, puesto que desde la década de 1750 las logias se instalan en todas las categorías de ciudades; tampoco es el resultado de la política voluntarista del Gran Oriente porque ya antes de 1773 los talleres se multiplican en las ciudades de menos de dos mil

habitantes. Es evidente que la difusión de la masonería responde a una expectativa ampliamente compartida, que se mantiene durante todo el siglo sin agotarse. ¿Cómo comprenderla?

En un primer análisis, inspirado por el pensamiento de Agustín Cochin, se la podría interpretar quizás como la expresión de una pulsión equitativa que perfila, dentro de la sociedad de los estamentos y de los cuerpos, un espacio nuevo donde los individuos no se distinguen entre sí por su condición jurídica y donde sólo el mérito puede justificar la obtención de grados y dignidades. La masonería instalaría así un área de "sociabilidad democrática" en el seno de una sociedad que no lo es, dando el ejemplo de la posibilidad de establecer un vínculo social basado, no en la pertenencia obligada a corporaciones separadas y jerarquizadas, sino en la igualdad esencial existente entre los individuos.

Este ideal, por definido que sea, choca sin embargo con la realidad de la sociedad injusta, que con frecuencia reaparece en el mundo masónico. Por un lado, hasta la fundación del Gran Oriente, que impone la elección para las dignidades, se produce una desviación en los grados de la masonería que, de hecho, los asimila a los cargos, que pertenecen a quienes los detentan. Por otro lado, la igualdad abstracta y universal que sirve de fundamento a la asociación masónica, se debe adaptar a las exclusiones y especializaciones que rigen para el reclutamiento de las logias.

Sin duda, la masonería es mucho más abierta que todas las demás instituciones de la sociabilidad intelectual del siglo. Los miembros del Tercer Estado que la integran tienen amplia mayoría: representan el 74% de los parisienses y el 80% de los que frecuentan los talleres instalados en las treinta y dos ciudades provinciales que poseen una academia. Recordemos que en las mismas ciudades la población de los académicos no cuenta más que con un 38% de los miembros del Tercer Estado. Además, las logias aceptan categorías sociales que, por lo general, están ausentes de las sociedades literarias o de las asociaciones intelectuales, es decir, los comerciantes, los tenderos, los artesanos. En las logias de París, los hombres de negocios y de la industria proporcionan el 17,5% de los afiliados provenientes del Tercer Estado, y los medios del artesanado y de las tiendas, el

12%. En el interior, en las ciudades académicas, las dos categorías constituyen, respectivamente, el 36% y el 13% del reclutamiento, mientras que la primera, la de los comerciantes, sólo representa el 4,5% de los académicos del Tercer Estado (con una presencia notable únicamente en algunos lugares) y la segunda, la de los artesanos, no aparece en los cenáculos de las letras.[268]

Con todo, la asociación masónica rechaza a algunos individuos: a todos aquellos a quienes su oficio "vil y mecánico" priva de la libertad necesaria para ingresar al "Arte real" y del desahogo económico indispensable para contribuir a las obras de beneficencia que es una de las obligaciones de los hermanos. Son muchos los discursos que justifican estas exclusiones, en especial cuando logias fundadas por personas de baja condición piden ser reconocidas por el Gran Oriente. 1779, logia de Clermont en Toulouse: "Si bien la masonería iguala todas las posiciones, es cierto sin embargo que se debe esperar más de los hombres que ocupan una posición notable en la sociedad civil, de lo que se puede esperar del plebeyo"; 1786, carta del venerable de una logia de Nancy, que informa a su corresponsal la negativa de la Cámara de las provincias del Gran Oriente "a multiplicar los masones de una clase poco indicada para hacer el bien o que, cuando lo hace, causa siempre un perjuicio a su familia. En segundo lugar, como estos masones, por su posición, no han estado en condiciones de recibir una buena educación, resulta desagradable para el cuerpo de la masonería verse obligados a fraternizar con ellos"; 1788, carta de un dignatario de esa misma Cámara de las provincias: "Nuestro objetivo, al tratar de devolver a la Masonería su antiguo lustre, consistió en no admitir la participación en nuestro Régimen sino a las personas que fueran dueñas de su tiempo y cuya fortuna les permitiera, sin perjudicarse, ayudar al alivio de la humanidad".[269]

De ahí la medida de excluir de la sociedad masónica a quienes no poseen ni educación ni desahogo económico; de ahí también la especialización social muy estricta de los talleres, que reúnen a hombres vinculados, fuera de la sociabilidad masónica, por su pertenencia común a la elite urbana, por una misma profesión compartida (el derecho, las profesiones liberales o el comercio) o por una misma

situación subalterna. Como dice el venerable de una logia de Amiens en 1785: "Cuando uno no tiene que frecuentarse en la sociedad civil, no es posible hacerlo como masón".[270] Aunque suprima, durante el trabajo en la logia, las jerarquías jurídicas que separan a las corporaciones y los estamentos, la masonería no es, sin embargo, un lugar de intensa amalgama social. La igualdad a la que apelan es más aristocrática que democrática, puesto que basa la posible paridad entre los hombres en el hecho de que compartan idénticos patrimonios sociales.[271] Muy alejada de la concepción abstracta y absoluta de la igualdad, que considera a los individuos independientemente de las diferencias de su posición, la sociedad masónica se esfuerza por conciliar, a través de tensiones y conflictos, el principio igualitario y el exclusivismo, el respeto de las desigualdades sociales (aparte de las distinciones de estamentos) y la constitución de una sociedad separada. Su éxito se podría entender pues como el resultado de un movimiento doble y contradictorio: por un lado, la difusión en las elites sociales, mucho más allá de la aristocracia, de una práctica de la igualdad que reúne a los que tienen dinero, educación y tiempo libre; por el otro la apropiación, por parte de los medios habitualmente excluidos de las formas más eruditas de la sociedad cultural, de un modo de asociación menos exigente desde el punto de vista intelectual, que seculariza viejos valores o viejos gestos de la cristiandad.

El formidable poder de atracción de la masonería obedece a esta unión de aspiraciones socialmente contrarias, unificadas por una misma función crítica. La sociedad masónica, que pretende estar regida por la moral y reglamentada por la libertad de conciencia, se erige, por ese mismo motivo, en juez de la razón de Estado. Excluidos de la sociedad por el secreto exigido a todos los masones, afirmando una lealtad política sin falencias, los talleres socavan, sin embargo, el orden monárquico y proponen un nuevo sistema de valores, fundado en la ética, que es necesariamente un juicio pronunciado sobre los principios del absolutismo. La vieja distinción entre la conciencia individual y la autoridad estatal se vuelve así en contra de la intención que la había instaurado: "Aparentemente sin afectar al Estado, los burgueses crean en las logias —fuero interior secreto

dentro de ese Estado— un lugar en el que se verifica, protegida por el secreto, la libertad civil. La libertad en secreto pasa a ser el secreto de la libertad.[272] Las acciones del príncipe, los principios de su gobierno, las razones de Estado se miden así con la misma vara que una moral que, aunque se haya creado replegada en sí misma, fuera de la sociedad civil, no por ello deja de ser la "conciencia de la política". Más que la invención de un concepto moderno de igualdad, democrático al estilo de la Revolución, no cabe duda de que fue esta formulación inédita de la relación entre la moral y la política la que dio poder a la asociación masónica, secreta y crítica al mismo tiempo.

Esta politización profunda, nacida de la constatación de la brecha que separa las exigencias éticas que rigen a la masonería y los principios específicos, desprendidos de toda finalidad moral, que dirigen las conductas del poder, se cruza con la que se apoya en el conjunto de costumbres culturales que se emanciparon de la tutela estatal a partir de principios del siglo XVIII. Gracias a la institución del público, cuyos juicios no son forzosamente los de la autoridad académica o los del príncipe mecenas, gracias a la aparición de un mercado de producciones culturales que autoriza la autonomía (al menos parcial) de sus productores, gracias a la amplia difusión de los conocimientos que hace posible el incremento de la circulación de los textos escritos, se adquirió el hábito del juicio libre y de la crítica contradictoria. La nueva cultura política que nace después de 1750 es la heredera directa de estos cambios, puesto que sustituye la omnipotencia de la autoridad, que tomaba sus resoluciones en secreto y de manera irrevocable, por la manifestación pública de las opiniones individuales y la voluntad de analizar sin trabas todas las instituciones existentes. Así pues, se forma un público que, más soberano que el soberano, obliga a este último a afrontar las opiniones contrarias transformadas en opinión pública.[273]

La construcción de este nuevo espacio público no debe, con todo, anular las distintas modalidades que permiten, en los diferentes estamentos sociales, establecer vínculos entre las preocupaciones diarias y los "asuntos de Estado". No podemos decir que la definición de lo político durante el Antiguo Régimen fuera unívoca, como tampoco lo es en el

siglo xx. En efecto, coexisten muchas maneras de definirlo: insertándolo en el orden racional del juicio crítico y del debate público, aplicándole los requisitos exigidos por el procedimiento judicial o, incluso, expresándolo en un lenguaje antiguo, sensible a los signos premonitorios y a las correlaciones secretas. Estos distintos "modos de producir opiniones",[274] que sería perjudicial caracterizar con apresuramiento en términos estrictamente sociales, contraponiendo, sin matices, la política de los eruditos y la política popular, nos remiten a diferentes maneras de construir lo que es políticamente pensable. La nueva esfera de discurso que aparece a mediados del siglo XVIII, perfilando, para todos aquellos que se enfrentan, un espacio común de enunciados y acciones posibles, no suprime otras culturas "políticas" que no se consideran necesariamente como tales y conjugan de otro modo las minucias de la existencia común y corriente, y la relación con el poder del Estado.

Pero, tal como lo demuestran las protestas campesinas y las recriminaciones de los operarios urbanos, esta "política" situada fuera de la política no está inerte: en el transcurso del siglo cambian tanto sus formas de expresión como sus aspiraciones fundamentales. El espacio público de la Revolución se puede caracterizar adecuadamente como "un espacio político moderno, creado en un medio cultural y mental muy tradicional".[275] Esta comprobación no nos debe hacer olvidar que, antes del acontecimiento, las distintas maneras de ser en política no habían sido herméticas unas con respecto a las otras. Aun cuando el público no sea el pueblo, éste sabe movilizar, por intermedio de los portavoces que elige, los recursos de la retórica jurídica e ilustrada para hacer escuchar sus demandas. En cambio, la esfera política pública, "burguesa" en sus bases, se siente acosada por la figura del pueblo anónimo, inquietante y temible, excluido pero invocado. La nueva cultura política del siglo XVIII resulta de estos diferentes modos de politización que, cada uno en su estilo, desquician por completo el orden tradicional.

8
Las revoluciones, ¿tienen orígenes culturales?

"No existe una verdadera revolución sin ideas que la alimenten —de lo contrario, sólo se está en presencia de una revuelta o un golpe de Estado—: por eso, las bases intelectuales e ideológicas de la oposición al gobierno son de una importancia primordial."[276] Esta constatación de Lawrence Stone constituye el punto de partida de este último capítulo que pretende movilizar los recursos del comparatismo. El interrogante planteado es éste: si, siguiendo a Lawrence Stone, consideramos a toda revolución (la inglesa del siglo XVII o la francesa del siglo XVIII), no como un mero accidente, producto de circunstancias aleatorias, ni como una necesidad absoluta cuyo momento y cuyas modalidades se insertarían lógicamente en sus causas mismas, ¿qué espacio hay que dar a los factores culturales dentro de las precondiciones que hacen pensable y deseada una ruptura tan radical? Al esbozar un paralelo entre las dos revoluciones de la Europa del Antiguo Régimen, separadas por un siglo y medio, nuestro propósito no será tanto la observación de similitudes que autorizarían a construir un modelo general de interpretación, como la formulación, a partir del precedente inglés, de preguntas nuevas (o renovadas) con respecto a la situación francesa.

Recordemos, ante todo, los cinco datos considerados decisivos por Lawrence Stone cuando examina las condiciones intelectuales y culturales de la revolución inglesa con el título de "Nuevas ideas, nuevos valores". Según él, los elementos que minarían la adhesión al antiguo orden político y religioso fueron una aspiración religiosa (el puritanismo), una referencia jurídica (el *common law* o el derecho consuetudinario), un ideal cultural (la ideología del *Country*, del "País", opuesto a la corte), un estado de ánimo (el desarrollo del escepticismo) y una frustración intelectual, ligada

a la "toma de conciencia, cada vez más definida, de que la cantidad de miembros de la clase acomodada que habían hecho estudios superiores progresaba mucho más rápidamente que la cantidad de empleos disponibles".[277] Nuestra intención no consiste en determinar si ese diagnóstico es pertinente para dar cuenta de los orígenes (muy discutidos) de la revolución inglesa, sino en investigar si en la Francia de las décadas prerrevolucionarias se encuentran rasgos idénticos o análogos.

Lo religioso y lo político

De entrada, cabe señalar una diferencia evidente. En la Inglaterra del siglo XVII, lo que justifica las distancias tomadas con respecto a las autoridades instituidas es una referencia cristiana. Al afirmar los derechos superiores de la conciencia y del juicio individual, al legitimar la oposición a los poderes establecidos que traicionan los mandamientos divinos, al aportar una certidumbre milenarista a la instauración de un nuevo orden, el puritanismo, por su prédica y su enseñanza, proporcionó a la revolución, no sólo estructuras y dirigentes, sino, más aún, una manera ampliamente compartida de introducir los rechazos y las esperanzas del presente en la letra del texto bíblico. De ahí la conclusión de Lawrence Stone: "Se puede afirmar sin riesgo alguno que, sin las ideas, la organización y la dirección que aportó el puritanismo, la revolución, simplemente, no hubiera tenido lugar".[278]

En la Francia del siglo XVIII, lo que prepara la revolución es, por el contrario, un profundo movimiento de indiferencia frente a las enseñanzas, las prescripciones y las instituciones del cristianismo. En el quinto capítulo de este libro hemos tratado de descubrir la cronología, las modalidades, las razones de este proceso de descristianización que, con el pretexto del respeto conformista de las prácticas obligadas, de hecho, ha alejado de la religión a sectores enteros de la población del reino. Pero, ¿basta esta comprobación para invalidar todo paralelo posible con la situación inglesa?

Es posible que no, y ello por dos razones. La primera

obedece a la importancia del jansenismo en los debates políticos que marcaron el reino a partir de la bula *Unigenitus* de 1713 y, más todavía, de la crisis, a mediados de siglo, de la negativa jansenista a dar los sacramentos. Esta observación no apunta a confeccionar un inventario de los eventuales parecidos entre jansenismo y puritanismo (aun cuando sean muy reales, por ejemplo, la obsesión de la referencia bíblica o el énfasis puesto en la salvación individual), sino que tiende a destacar la importancia política de un movimiento que asocia tres elementos: una teología de la gracia; una "eclesiología" galicana y riquerista, según la cual la infabilidad de la Iglesia reside, no en las decisiones de su jerarquía, sino en el consentimiento unánime de toda la comunidad de fieles; un constitucionalismo parlamentario que considera al Parlamento como depositario y guardián de la antiguas leyes fundamentales del reino y que cree que el rey es un simple mandatario a quien se le delega el ejercicio de la autoridad soberana. Sin duda, a partir de 1770 y en especial a partir del "golpe" del canciller Maupeou contra los parlamentos, el movimiento jansenista pierde su unidad y su coherencia: "Después de haber sido durante mucho tiempo un compuesto ideológico, tendía desde ese momento a disolverse en sus elementos constitutivos que podían entonces entrar libremente en composición con otros".[279] De ahí, en las dos últimas décadas prerrevolucionarias, la separación entre la reivindicación constitucional de los parlamentos, que se asemejan a la jerarquía eclesiástica, y las causas jansenistas o incluso, en muchos jansenistas, su compromiso con el partido "patriota", con una amplia penetración de la Ilustración. Sería errado, por tanto, exagerar el impacto del jansenismo considerándolo comparable al puritanismo. Sin embargo, al igual que este último, se basó en una referencia religiosa para hacer una crítica drástica del doble despotismo, eclesiástico y ministerial que, al menos en algunos lugares, comenzando por París, acostumbró a las personas a desconfiar de las autoridades instituidas.

Por lo demás —y es ésta una segunda razón para profundizar el paralelo religioso entre Inglaterra y Francia—, descristianización no significa desacralización. Muchas de las características asociadas al puritanismo —la certeza de

la legitimidad de la causa defendida, la primacía dada a la independencia del juicio moral sobre las decisiones de la autoridad, la expectativa de un orden regenerado— encuentran su correlación en el movimiento que desde antes de 1789 desplaza a nuevos valores (familiares, patrióticos y cívicos) las investiduras afectivas y espirituales, ligadas tradicionalmente a la creencia cristiana. La referencia antigua, romana y griega, que sustituye a la cita bíblica, proporciona un léxico y a la vez una estética a esta transferencia de sacralidad. Por ejemplo, el nuevo paradigma de la pintura —tal como se afirma con las obras maestras de David presentadas en el Salón, el *Belisario* de 1781, el *Juramento de los Horacios* de 1784, la *Muerte de Sócrates* de 1787 y el *Bruto* de 1789— es el testimonio de una concepción de la representación, inspirada en Diderot ("Si cuando se hace un cuadro, se imaginan espectadores, todo está perdido"), puesta al servicio de la celebración de la virtud cívica.[280] Por la elección de los temas antiguos, patrióticos y políticos, pero más que nada por un estilo que altera las normas y los acuerdos académicos, la pintura de David en esa última década del Antiguo Régimen tiende a producir en el espectador una emoción, un entusiasmo, una pérdida del sí mismo, que trasladan a la experiencia estética algo de la experiencia religiosa. La cálida recepción del público de los Salones, que contrasta con las reticencias de las críticas académicas, interesadas en hacer notar los defectos del pintor, indica que desde ese momento lo sagrado se siente mucho más, independientemente de su formalidad eclesiástica.[281] No cabe duda pues de que la ruptura revolucionaria es producida por un impulso previo, comparable, por sus exigencias, si no por su contenido, con las aspiraciones del puritanismo.

El lenguaje del derecho

La segunda matriz de la revolución inglesa del siglo XVII la constituye una ideología jurídica, la del *common law* o derecho consuetudinario. Esta ideología proporciona, no sólo los fundamentos de las reivindicaciones de la oposición (como la limitación de las prerrogativas reales en nombre

de la antigua constitución inglesa o la defensa de los derechos de las personas contra los avances del Estado), sino, más aún, un lenguaje y un repertorio de referencias que permiten formular los desafíos políticos. "Esta juridicidad extrema tuvo una penetración tan amplia y tan profunda como la del puritanismo en la mentalidad de los hombres de principios del siglo XVII":[282] la observación de Lawrence Stone invita a volver a la cuestión de la situación francesa del siglo XVIII, porque también en este caso el léxico jurídico y los procedimientos judiciales ofrecieron sus recursos para que conflictos particulares, localizados, pertenecientes al orden de lo privado, se transformaran en causas generales y públicas. Pensemos en los juicios iniciados por las comunidades contra su señor o en los que intentan los operarios de los oficios urbanos, o también en las estrategias utilizadas en los escritos judiciales ante una opinión pública, a la vez invocada e instituida.

De este predominio de la referencia jurídica, los procedimientos de convocatoria a las asambleas primarias con miras a los Estados Generales y las modalidades de la redacción de los cuadernos de quejas son, en el crepúsculo del Antiguo Régimen, la manifestación más precisa.[283] En ese tiempo, un grupo social desempeña un papel preponderante: es el compuesto por los administradores del rey o de los señores y por los juristas, abogados, escribanos y procuradores. Ante todo, son ellos quienes presiden con más frecuencia las asambleas de las comunidades rurales de conformidad con el artículo 25 del reglamento electoral del 24 de enero de 1789, que prevé que toda asamblea primaria debe ser presidida por el juez del lugar o, en su defecto, por un magistrado público. En algunos sitios, las comunidades hacen caso omiso de esa orden terminante y designan ellas mismas a su síndico o cónsul, pero en general se respeta el reglamento y se confía la presidencia a un juez señorial o a un jurista, que a menudo proviene de la ciudad, puesto que muchos cargos de jueces señoriales, de fiscales o de bailes y castellanos son ejercidos por abogados o notarios de la ciudad. El ejercicio de la presidencia en las asambleas primarias permite a los que la ejercen incidir en la elaboración de los cuadernos primarios, como son frecuentes también los casos de presidencias múltiples, ejercidas por un mismo

juez en la jurisdicción señorial que tiene bajo su control. De ahí el rol fundamental de algunos "intelectuales rurales" (según la expresión de Georges Lefebvre) en la redacción de las quejas, y el de los presidentes de asamblea, juristas y legistas, en la circulación de los cuadernos tipo.

La influencia de los legistas en la consulta se manifiesta también por su fuerte presencia en las asambleas de la bailía. A menudo, las comunidades rurales los eligen como representantes para la asamblea del Tercer Estado: en la bailía de Troyes, magistrados, legistas y miembros de las profesiones liberales, que constituyen el 7% de todos los habitantes que asisten a las asambleas primarias, representan el 28% de los diputados rurales; en el senesclado de Draguignan, los porcentajes son, respectivamente, del 4% y del 45%. En la asamblea de la bailía, estos diputados rurales se reúnen con los diputados de las ciudades que, en gran parte, provienen también de los mismos medios: un 40% de los diputados de las ciudades en Ruán, un 42% en Troyes y un 67% en Nancy son magistrados, legistas y, en parte, miembros de las profesiones liberales.

No es sorprendente entonces que los magistrados controlen las comisiones encargadas de redactar los principales cuadernos de las bailías: 12 de cada 20 redactores en Orleáns, 15 de cada 25 en Troyes y 13 de cada 14 en Draguignan. La preeminencia es similar en las comisiones encargadas de la redacción de los cuadernos de las grandes bailías, después de unirse los diputados de la bailía principal con los de las bailías secundarias. En Orleáns, de 16 miembros de la comisión, 11 son magistrados o abogados, en Troyes, de 10 miembros de la comisión, 3 son jueces señoriales, 2 son abogados, 4 son alcaldes o regidores. Además, por lo general el cuaderno de la bailía retoma el de la ciudad principal de la jurisdicción, salido de una comisión en la que los magistrados y los legistas, o eran mayoría —es el caso de Orleáns, de Toulouse y de Besançon— o eran el 50%, compartiendo la comisión con los negociantes: es el caso de Ruán o de Troyes.

Resulta claro pues que la consulta, en todos sus niveles, ha sido firmemente dirigida por el mundo del derecho. La asamblea elegida al finalizar el proceso electoral refleja este predominio puesto que, entre los 648 diputados del

Tercer Estado en los Estados Generales, se cuentan 151 abogados (es decir, el 23% del total) y 218 oficiales de justicia (es decir, el 34%), a los que es conveniente agregar 14 notarios y 33 diputados que ejercen cargos municipales.[284] En total, casi dos terceras partes de los futuros miembros de la Asamblea Constituyente provienen de los miembros que han tenido la mayor influencia en la redacción de los cuadernos.

Estos cuadernos llevan la impronta de una cultura jurídica y administrativa. En primer lugar, en su forma: la mayoría de los cuadernos primarios ordenan las reclamaciones adoptando una disposición por artículos y, con menos frecuencia, por rubros. Por ejemplo, en la bailía principal de Montbrison, el 60% de los cuadernos clasifican explícitamente las demandas. La mayoría de los cuadernos así ordenados se limita a numerar las reclamaciones, por lo general en una forma rudimentaria (*primeramente* o *primero*, 2º, 3º, etc.), a veces, subrayando la clasificación (*primera reclamación, segunda reclamación, tercera reclamación,* etc.); en una mínima parte de los cuadernos es explícito el ordenamiento por artículos, designando así a cada *ítem,* casi siempre en forma abreviada (art. 1º art. 2 o 2º, etc.). Este tipo de presentación se da en 150 de cada 154 cuadernos en la bailía principal de Ruán y en 116 de cada 133 cuadernos en la bailía de Semur-en-Auxois. Los cuadernos que no se ajustan a esta forma pertenecen a dos grupos muy diferentes: algunos expresan la demanda campesina, en un estilo que se aproxima mucho al modo en que fluyen las palabras, sin separación ni jerarquización; otros, redactados por intelectuales locales, infringen la obligación de someterse a la presentación por artículos, para dar preferencia a una retórica ilustrada y reformadora.

La imposición del ordenamiento por artículos nos remite a una doble tradición. La primera es notarial, habituada a la enumeración y a la descripción metódica de los bienes y a la disposición de las últimas voluntades; la segunda es administrativa, inspirada en las partes dispositivas de los edictos y sentencias, y reforzada en el siglo XVIII por la costumbre multiplicada de las encuestas y los censos. La comparación entre los aspectos formales de los cuadernos de 1614 y los de 1789 prueba claramente la difusión, en un

siglo y medio, de una escritura analítica, clasificadora, jerarquizante. Aun cuando en apariencia estén divididos en artículos, los cuadernos de 1614 están poco organizados y la presentación de las reclamaciones es poco articulada; no introducen, en todo caso, las indicaciones jerárquicas explícitas que permiten una lectura clara en la mayor parte de los cuadernos de 1789. Esa diferencia marca el progreso de una manera de pensar y escribir, jurídica y burocrática, motivada por los que escriben en ocasión de la convocatoria a Estados Generales.

El vocabulario de los cuadernos es otro signo del peso que tiene la cultura leguleya. El léxico de la Ilustración es raro en ellos. En un muestreo de ocho cuadernos de la bailía de Semur-en-Auxois, el vocablo *instrucción* sólo se encuentra ocho veces, al igual que *razón; lujo* y *prejuicio,* tres veces; *educación,* dos; *ilustración, felicidad* y *progreso,* una sola.[285] En Reims, en tres cuadernos de corporaciones de oficios, si bien *ilustración* se repite siete veces en el cuaderno de los fabricantes de espejos y tapiceros, *felicidad* sólo dos y *progreso* no aparece nunca.[286] Además, algunas palabras aparentemente nuevas son empleadas en su viejo significado, como ocurre con *constitución* o *libertad.* La conclusión, pues, no es ambigua: "En general, el vocabulario de la Ilustración, en plena fermentación desde hace unos treinta años, no ha llegado al mundo de los leguleyos, pequeños magistrados, personas mediocres de las profesiones liberales, maestros o profesores, burgueses, incluso de ciudades pequeñas, tanto rurales como urbanos, que escriben o dan la forma."[287]

El vocabulario que espontáneamente es el suyo cuando redactan las reclamaciones de las comunidades es un vocabulario "de estructura y naturaleza jurídicas, elaborado desde hace dos siglos como mínimo en el marco de las instituciones de la monarquía francesa".[288] Globalmente, define de una manera tradicional las jurisdicciones administrativas, los estamentos sociales, las formalidades de la consulta y las instituciones. En los burgos de la bailía de Semur-en-Auxois, los diez sustantivos más usados son, por su orden: *artículo(s)* (en 226 casos), *estamento(s)* (en 139), *derecho(s)* (en 62), *impuesto* (en 59), *orden(es)* (en 51), *diputado(s)* (en 44), *majestad* (en 42), *asamblea(s)* (en 38),

jueces (en 33) y *provincia* (en 29). Incluso el vocabulario de denuncia y de reforma pertenece a un idioma tradicional. Así ocurre con *abuso,* que ya figura muchas veces en 1614, y con el léxico que designa la estructura social y política. En Borgoña, *habitantes* aventaja a *ciudadanos,* y *reino* a *nación.* En Reims, *nación* es muy corriente en los cuadernos de las corporaciones (salvo en los de los oficios más pobres, ligados al viejo *pueblo*), pero su significado sigue siendo pasivo: no implica una reivindicación del poder sino que, por el contrario, indica en un lenguaje nuevo la relación tradicional de subordinación frente a la autoridad real. *Ciudadano* también tiene dificultades para afirmarse: a menudo tiene que combinarse, en un mismo texto, con su contrario aparente: *sujetos;* a menudo es absorbido por el léxico de la sociedad de los estamentos y de los cuerpos como lo prueba la expresión, contradictoria en su letra, de "estamentos de ciudadanos".

En los cuadernos, la presentación y el vocabulario jurídico se ponen al servicio de la formulación de quejas concretas y dejan poco espacio a las demandas que se inspiran más directamente en la literatura filosófica. Las denuncias por arbitrariedad, la reivindicación de los derechos individuales, la exigencia de una declaración de derechos que garanticen la soberanía de la nación, la igualdad civil entre los ciudadanos, las libertades individuales y el derecho de propiedad no llegan, en total, en ninguno de los corpus de cuadernos —rurales o urbanos, primarios o de las bailías— al 5% de todas las reclamaciones. En la bailía de Troyes, representan el 0,8% de las reclamaciones de los cuadernos de las comunidades rurales, el 2,4% de los cuadernos de las corporaciones y comunidades urbanas, el 1,2% del cuaderno de la ciudad principal de la jurisdicción y el 0,4% del de la bailía.En la bailía de Ruán, los porcentajes son, respectivamente, del 2,4%, 3,5%, 3,5% y 2,9%; en la bailía de Orleáns, del 0,8%, 2,4%, 1,2% y 2%. El recuento de las quejas confirma así plenamente la lectura rápida de los cuadernos hecha por Daniel Mornet: "A decir verdad, las 'ideas' ocupan ahí poco espacio, y menos aún las ideas filosóficas."[289]

Los cuadernos de quejas no constituyen, ni mucho menos, la única forma de expresión política en la Francia de fines del siglo XVIII. Su generalización no debe confundirnos

y hacernos concluir, con excesivo apresuramiento, que el lenguaje del derecho es el único del que se dispone para enunciar críticas y expectativas. Fuera de la vieja tradición jurídica —la del derecho consuetudinario—, la defensa de las libertades del individuo y la demanda de un nuevo equilibrio entre la monarquía y la sociedad encontraron apoyo, por un lado, en las definiciones filosóficas de los Derechos del Hombre, tal como las elaboró la Ilustración, y por el otro en las teorías en pugna —absolutista, parlamentaria y administrativa— de la representación política. El debate público, tal como se inició a partir de mediados de siglo entre la monarquía y sus contrarios, construye la esfera de un discurso autónomo, que se aparta de la referencia legal.

Sin embargo, como los cuadernos lo prueban, a cual más, el lenguaje del derecho sigue siendo a fines del Antiguo Régimen un recurso esencial para formular tanto los antagonismos que desgarran a la sociedad como la esperanza de reforma destinada al soberano. La hegemonía intelectual de la Ilustración no destruyó, entonces, la cultura jurídica creada por una multitud de magistrados y legistas cuyo lenguaje expresa y distorsiona a un tiempo las aspiraciones de los constituyentes de 1789. El nuevo espacio público instaurado por la Revolución ya no es destructor, puesto que en 1789 y 1790 la argumentación política, tal como la manejan muchísimos abogados, introduce de buena gana la retórica judicial en una forma consagrada —la del catecismo— para enunciar el nuevo orden.[290]

La Corte y la ciudad

El tercer origen cultural de la revolución de 1642 señalado por Lawrence Stone es la "ideología del 'País'": "Difundida por los poetas y los predicadores, y reforzada por las gacetas que informaban lo que sucedía en la Corte, se definía a sí misma con toda claridad como la antítesis de este grupo de referencia negativo."[281] La "oposición Corte-País" *(Court / Country)*, que descalifica a la corte y simultáneamente a la ciudad, Londres, en nombre de un ideal moral y puritano, de un estilo de vida tradicional y pa-

triarcal, de una adhesión vehemente a las instituciones políticas locales, ¿tiene algún equivalente en la Francia del siglo XVIII?

Si se considera el debilitamiento de la corte después de la muerte de Luis XIV, la respuesta puede parecer negativa. Tres evoluciones contribuyeron a esta pérdida de importancia. Por una parte, con Luis XV y Luis XVI, Versalles ya no es sino una residencia real entre otras. Los incesantes traslados de los soberanos, entre la capital y el palacio o de uno a otro castillo, privan a la corte de la firmeza que había tenido desde 1682, haciendo mella, por tanto, en la identificación establecida entre un ceremonial —el que reglamentaba la etiqueta cortesana— y el encuadramiento del poder en un lugar único, Versalles.[292] Por otra parte, el ritual de la corte, también ha mermado por la "privatización" acrecentada de la presencia real. Desde luego que el contraste con el reinado precedente no debe ser forzado: junto a grandes apartamentos de recepción, Luis XIV había multiplicado en Versalles pequeños salones interiores, destinados a los placeres de la intimidad; a la inversa, si bien Luis XV arregla el palacio y sus jardines para satisfacer sus pasiones "privadas" (por el dibujo, la botánica y la agronomía, o la fabricación de objetos decorativos), por su iniciativa se lleva a cabo y completa la "obra palacial" emprendida por su predesor (con la terminación de la Capilla y de la Opera, la inauguración del salón de Hércules en el gran apartamento, la ejecución de las esculturas que decoran la fuente de Neptuno o la instalación de los ministerios fuera del palacio, en palacios adaptados para ese fin).[293] Pese a todo esto, la manera en que Luis XV entiende su oficio de rey y, más adelante, María Antonieta, su tarea de reina, se perciben como un quebrantamiento de los requisitos de la representación monárquica, pública y ritualista. El aislamiento de los soberanos en una intimidad familiar y amistosa, liberada de la rigidez de la etiqueta y sustraída a las miradas de la corte y a las del pueblo, se vive como una ruptura destructora del ritual de encarnación de la monarquía.

En fin, en el curso del siglo, la corte ha perdido su rol de dirección estética. Desde la Regencia, la instancia suprema de la crítica y del juicio se ha transferido a la ciudad, es decir, a las diferentes formas de sociabilidad (salones, cafés,

clubes, periódicos) que, en París, constituyen una esfera pública literaria. Ahí es donde se evalúan las obras, donde se da y se quita la fama, donde el mundo de las letras y las artes recibe sus directivas. A fines de siglo, Louis-Sébastien Mercier registra el hecho, evidentemente sin desagrado: "La palabra *corte* ya no se impone entre nosotros como en la época de Luis XIV. Ya no se reciben de la corte las opiniones imperantes; ya no decide quién goza de buena reputación, *la corte se pronunció así.* Los fallos de la corte se anulan; se dice abiertamente: no entiende nada de esto, no tiene ideas en este sentido, no podría tenerlas, no está dentro de la perspectiva [...] La corte ha perdido pues ese ascendiente que tenía sobre las bellas artes, sobre las letras, y sobre todo lo que en la actualidad les compete. En el siglo pasado, se citaba el voto de un cortesano, de un príncipe, y nadie osaba contradecirlo. La primera impresión no era tan rápida ni estaba tan formada: había que remitirse al juicio de la corte. La filosofía (éste es otro de sus crímenes) amplió el horizonte; y Versalles, que sólo es un punto en este aspecto, está incluido". Y Mercier concluye, pasando del binomio constituido por la corte y la ciudad al formado por la capital y las provincias: "De la ciudad parte la aprobación o la reprobación aceptada en el resto del reino."[294]

La disminución del papel de la corte (como emplazamiento visible estético) podría por tanto invalidar cualquier comparación con la situación inglesa, donde la ideología del "País" se levanta contra un vigoroso modelo político y cultural. Sin embargo, aunque privada en su realidad de parte de sus anteriores atribuciones, la corte francesa sigue siendo un eficaz lugar de afirmación —y de repulsa— del imaginario colectivo. Gacetillas y libelos impresos difunden la imagen, doble y negativa, de una corte dilapidadora y depravada. Entre los libros prohibidos más vendidos por Bruzard de Mauvelain en Troyes entre 1782 y 1784, figuran cuatro títulos cuyo blanco es la corte: *Les Fastes de Louis XV*, de Buffonidor (Villefranche, 1782), que es la obra más solicitada por Mauvelain a la Sociedad Tipográfica de Neuchâtel (11 veces) y de mayor cantidad de ejemplares (en este caso, 84), *L'Espion dévalisé*, de Baudoin de Guémadeuc (Londres, 1782), 10 órdenes de compra y 37 ejemplares, la *Vie privée, ou apologie de Mgr le duc de Chartres* de Théveneau de

Morande (Londres, 1784), pedido 5 veces con 7 ejemplares, y la *Vie privée de Louis XV* de Mouffle d'Angerville (Londres, 1781), pedido 3 veces, pero con 8 ejemplares.[295] Por obra de la pluma de autores especializados en panfletos, pedidos con premura en todo el reino, estos libelos, con el pretexto de denunciar al monarca desaparecido y a su favorita (Luis XV, muerto en 1774, y la Du Barry), estigmatizan también a la corte de la época, culpable de las mismas prodigalidades y de las mismas liviandades, como lo prueban, a cual más, las anécdotas referidas sobre los grandes del reino. Explícita o implícitamente, todos estos textos asocian, en un mismo motivo, la corrupción del soberano y de los cortesanos, la degeneración de la monarquía en despotismo al estilo oriental, el despilfarro del patrimonio público y el infortunio de los pueblos. Así lo demuestra este texto, ejemplar, extraído de los *Fastes de Louis XV*: "Luis XV era siempre el mismo, es decir, se sumergía siempre en la indecencia y en la voluptuosidad. Pese a la miseria de los pueblos y a las calamidades públicas, su amante iba aumentando tanto sus prodigalidades y sus depredaciones que, al cabo de pocos años, habría sepultado el reino si la muerte del Sultán no hubiera puesto fin a esa situación."[296]

En la década de 1780, los escándalos financieros y políticos dan una realidad muy actual a las denuncias que afectaban al difunto rey. En febrero de 1781, la publicación del *Informe al Rey*, de Necker, que revela la lista nominal de los beneficiarios de las pensiones y gratificaciones reales, desencadena la ira de los lectores y alimenta la política contraria a la corte. El libro es un verdadero best-seller: publicado por la Imprenta Real, se edita 17 veces (incluyendo las ediciones de la Sociedad Tipográfica de Neuchâtel) y es objeto de 29 reseñas o análisis en los periódicos de ese tiempo. La *Gazette des gazettes* publicada por la Sociedad Tipográfica de Bouillon, estima en 40.000 la cantidad de ejemplares del *Informe*, cifra indudablemente parcial y que no basta para satisfacer la enorme demanda.[297] En 1785 y 1786, el taller de libelistas, organizado y financiado por el banquero Clavière, que a menudo se escuda en la firma prestigiosa del conde de Mirabeau, incluyendo a Brissot, Dupont de Nemours y Gorsas, vilipendia la especulación abusiva de la corte para atacar así a Calonne, autoridad de

Inspección General. Se establece entonces un vínculo estrecho entre la defensa de los intereses privados —los del banquero ginebrino, que juega a la baja de las acciones cotizadas en Bolsa— y la crítica severa del gobierno y de la corte, con Calonne a la cabeza, acusados, con una retórica rousseauniana y moralista, de hacer subir las acciones y ponerlas así fuera del alcance del público. Las rivalidades bursátiles tienen así, con las campañas de libelos, un impacto político inmediato, en descrédito de Calonne, denunciado como un agiotista preocupado ante todo por su propio enriquecimiento (cosa que, por otra parte, no era falso) en el momento mismo en que se erige en reformador de las finanzas del Estado.[298] Por último, en esos dos mismos años, el asunto del Collar compromete irremediablemente a la reina y, con ella, a la corte.[299] Enardecido por el estilo de los panfletos, el "País" se levanta en la Francia del siglo XVIII, al igual que en la Inglaterra del siglo XVII, en contra de la "Corte", que se vuelve detestable por lo que de ella se entrevé y se imagina.

La capital y las provincias

Existen también otras maneras de identificar la modalidad francesa de esta oposición. La primera nos lleva a Tocqueville y su tesis central: "Que la centralización administrativa es una institución del Antiguo Régimen, y no la obra de la Revolución, ni del Imperio, como se dice".[300] Entre las consecuencias de esta transformación esencial —que provoca la destrucción de todos los poderes intermedios, la desaparición de las libertades locales y la equiparación de las condiciones—, Tocqueville incluye también la brecha que separa a la capital y las provincias. A la anterior oposición entre la Ciudad y la Corte la sustituye un nuevo antagonismo, que muestra: "Cómo Francia era ya, entre todos los países de Europa, aquel en el que la capital había adquirido más preponderancia sobre las provincias y absorbía lo mejor de todo el imperio".[301] Por ser la sede del gobierno central, que ocupa toda la esfera de la autoridad pública, la capital se torna omnipotente y confisca la actividad intelectual ("el movimiento del pensamiento sólo partía

del centro. París había terminado por devorar a las provincias"), al igual que la actividad económica ("en lugar de ser únicamente una ciudad de intercambio, de negocios, de consumo y de placer, París se acababa de convertir en una ciudad de fábricas y manufacturas").[302]

La validez del diagnóstico es aquí menos importante que la oposición que hace sentir que la capital es inexorablemente atractiva y desesperadamente destructiva. A partir de mediados del siglo XVIII, son muchos los ensayos, las novelas, las comedias que llevan a la "literatura el binomio cultural formado por París y las provincias, dedicándose a destacar las diferencias entre las costumbres de una y otras, en general para fustigar los hábitos y las modas de la gran ciudad.[303] Veamos dos textos, con casi veinticinco años de distancia entre sí. El primero aparece en 1759. En *La Capitale des Gaules, ou la Nouvelle Babylone*, Fougeret de Monbron, exponente de la "literatura abyecta", toma partido en la disputa por la ostentación que moviliza a todos los escritores desde la década de 1730. Para demostrar, en contra de los apologistas del lujo, y en primer lugar de Voltaire, que el lujo es la gangrena de toda estructura política" —en su condición de provinciano llegado a París para frecuentar la bohemia literaria—, enarbola la bandera del papel maléfico de la capital pervertida por el juego, los espectáculos y el desenfreno: "Habrá que convenir entonces que, en realidad, París sólo debe su esplendor y sus riquezas a la escasez y al agotamiento de las provincias a las que los regnícolas hambrean. ¡A cuántos vemos, a diario, que —dejándose llevar por la atracción del placer y del libertinaje— vienen a París a despilfarrar, de modo indecente, en dos o tres noches, lo que bastaba para mantenerlos con honorabilidad en su provincia durante años enteros! ¡Cuántos padres desnaturalizados se comen el patrimonio de sus hijos! ¡Cuántos hijos perdidos en el libertinaje se devoran la herencia de sus padres! ¿Cuántos jóvenes destinados a ocupar cargos notorios en la provincia, en quienes sus familias cifraban todas sus esperanzas, vinieron a enterrar en esta peligrosa Babilonia, con su inocencia y su reputación, toda su fortuna?"[304] El ejercicio literario y la retórica convencional no implican la sinceridad de la opinión —aunque los diarios de la época hayan tomado dema-

siado en serio a *La Capitale des Gaules* y le respondieran en consecuencia—, sino que traicionan un lugar común (presente también en los matemáticos políticos, hostiles a las capitales excesivamente pobladas) que, a su manera, se puede interpretar como una "ideología del 'País'".

El tono es el mismo en 1782, en el *Tableau de Paris:* "En otra época las rutas entre la capital y las provincias no estaban abiertas ni eran frecuentadas. Cada ciudad retenía a la generación de sus hijos, que vivían entre los muros que los habían visto nacer y que eran el apoyo de la vejez de sus padres: hoy en día el joven vende su parte de la herencia para ir a gastarla lejos de las miradas de su familia; se la chupa, la consume, para brillar un instante durante su estadía licenciosa". Para la joven provinciana, las seducciones de la capital imaginada son igualmente fuertes: "Está ávida de las noticias de esta ciudad. Es la primera en exclamar: *¡viene de París! ¡llega de la corte!* No encuentra ya a su alrededor ni gracia, ni ingenio, ni opulencia. Los adolescentes escuchan estos relatos, se figuran exageradamente lo que la experiencia con toda crueldad, habrá de desmentir algún día; no tardan en ser víctimas de esta enfermedad general, que precipita a toda la juventud de provincia al abismo de la corrupción".[305]

En todo el *Tableau*, Mercier maneja la oposición París-provincias, constituida en *topos*, recurriendo a la ficción, reiterada, del parisiense en el interior del país para burlarse de un irrisorio sentimiento de superioridad ("Cuando un parisiense ha dejado París, no cesa, en el interior, de hablar de la capital. Relaciona todo lo que ve con sus usos y costumbres; aparenta encontrar ridículo lo que se aparta de ellas; quiere que todo el mundo modifique sus ideas para agradarle y divertirlo [...] Imagina darse lustre al ponderar únicamente París y la corte"[306]) o bien, recurriendo al motivo contrario, el del literato provinciano llegado a la capital, para marcar el desnivel cultural que separa a París de las demás ciudades del reino ("París dio a la literatura casi tantos hombres como el resto del reino [...] Si se tiene en cuenta que no ha habido hombre célebre nacido en las provincias que no haya ido a París para formarse, que no haya vivido allí por elección y que no haya muerto allí, no pudiendo abandonar esa gran ciudad pese al amor a su

patria, esta raza de hombres ilustrados, concentrados todos en lo mismo, mientras que las otras ciudades del reino ofrecen tierras de una increíble esterilidad, deviene un profundo objeto de meditación en cuanto a las causas reales y subsistentes que empujan a los hombres de letras a la capital y los retienen allí como por arte de magia").[307] Al colocarse entre los más difundidos de los libros prohibidos, el *Tableau de París* alimenta la imaginación provincial con una representación de la capital, seductora y devoradora, adecuada para fortificar una defensa de las provincias que encuentra, en el transcurso del siglo, múltiples formas de expresión: de las historias locales de obras iniciadas por las academias provinciales —la mitad de ellas tuvieron un proyecto de este tipo— a las "historias naturales" de los geógrafos; de los inventarios administrativos de las riquezas y recursos regionales a las descripciones psiconosográficas de las topografías médicas.[308]

Una segunda manera de comprender, en el contexto francés de fines del siglo XVIII, el antagonismo entre el país y la corte consiste, según Norbert Elias, en caracterizar el proceso que provoca la ruptura revolucionaria como el agotamiento del "equilibrio de las tensiones" que, al establecer a la corte como contrapeso necesario del poder de los que desempeñan cargos en la justicia y en las finanzas, hizo posible la dominación del rey absoluto.[309] Dentro de esta configuración, el poder del soberano depende directamente del equilibrio que hace que dos grupos dominantes —la aristocracia de la corte y la "burguesía" de la magistratura— sean lo bastante interdependientes y solidarios para no sentirse tentados de poner en peligro el orden que asegura su poderío social y lo bastante rivales para que resulte imposible su unión en contra del monarca. La corte es la institución fundamental de ese mecanismo: por un lado, la corte somete al control directo del rey a sus más antiguos y más inmediatos competidores; por el otro permite, mediante el juego de las gratificaciones monárquicas, consolidar las fortunas nobiliarias, puestas en dificultades por una ética económica según la cual los gastos no deben guardar proporción con los ingresos, sino con las exigencias de la posición. De ahí su papel central en la estrategia monárquica de reproducción de las tensiones: "El equilibrio entre los

diferentes grupos sociales con una fuerza casi equivalente y la actitud ambivalente de cada uno de esos grupos frente al amo central, actitud que resulta de este equilibrio, no es por cierto la invención de un rey determinado. Pero cuando el juego de las independencias y de las tensiones sociales da lugar a una situación como ésta, es de interés vital para el amo central mantenerla en su inestabilidad".[310]

Ahora bien, en el siglo XVIII, esta estructura de tensión, esclerosada en una definición heredada del reinado de Luis XIV, ya no es capaz de incorporar a nuevos participantes, sino que sólo puede repetir los conflictos existentes entre los antiguos participantes, en este caso, el rey, la aristocracia y los parlamentos. El refuerzo del poderío social de grupos a los que antes se mantenía, sin mayores dificultades, fuera del mecanismo de dominación produce una ruptura decisiva entre la distribución perpetuada del poder, confiscado por las "elites monopolistas", rivales pero unidas, y la realidad del nuevo equilibrio de fuerzas, favorable a las "clases no privilegiadas". De ahí la imposibilidad de conservar, pero también de reformar, a la "sociedad cortesana" —es decir, siguiendo a Elias, a una formación social en la cual las relaciones y las dominaciones se organizan sobre la base de la existencia de la corte—: "Si bien es cierto que durante las luchas por el poder en las últimas décadas del régimen, los representantes de uno de los grupos principales intentaron a menudo limitar los privilegios y, en consecuencia, los medios de poder del otro, éstos estaban en general demasiado bien distribuidos, y el interés del mantenimiento de los privilegios tradicionales frente a la presión creciente de las clases no privilegiadas era demasiado evidente para que se permitiera a uno de los grupos dominar a otro. La distribución equilibrada de los centros de fuerza entre las elites monopolistas, que Luis XIV había favorecido, a sabiendas, para fortalecer su propia posición, había entrado en una fase de 'autorregulación'. Como toda tentativa de reformar el sistema de privilegios y probabilidades de poder constituía una amenaza para el equilibrio entre las elites, estaba condenada de antemano al fracaso. Las elites monopolistas privilegiadas se habían esclerosado en el equilibrio de tensiones establecido por Luis XIV".[311]

Tampoco en este caso es nuestra intención probar la pertinencia de este modelo explicativo que tiene el gran mérito de no reducir el proceso social llevado a cabo por la Revolución a un antagonismo demasiado simple entre nobleza y burguesía, puesto que ambas, al menos en parte de los grupos que las componen, constituyen las "elites monopolistas privilegiadas" y por eso son tanto solidarias como rivales (y, podríamos agregar, tanto más solidarios cuanto que son rivales). Desde luego, quedaría por identificar, sin caer en una caracterización directamente capitalista de la burguesía excluida, esas "clases no privilegiadas" cuyo nuevo poderío lleva al punto de ruptura el anterior "equilibrio de tensiones". En todo caso, esta perspectiva permite comprender mejor el significado profundo de los ataques a la corte que las gacetillas y libelos impresos multiplican. Mucho más que la denuncia de los individuos de carne y hueso o la profanación de los símbolos de la monarquía, al estigmatizar a la corte, se proponen destruir uno de los tres soportes fundamentales —junto con el monopolio fiscal y el monopolio del uso legítimo de la fuerza— que sostuvo a la monarquía absoluta y, con ella, a la configuración social que la autorizó y la perpetuó.

La erosión de la autoridad

Lawrence Stone menciona un cuarto dato en su reflexión sobre los orígenes ideológicos de la revolución inglesa: la "erosión de la autoridad". En la familia, en el Estado, en la Iglesia, "el desarrollo de un escepticismo que erosionó poco a poco la fe en los valores y jerarquías tradicionales" origina "una verdadera crisis de confianza".[312]

Muchos capítulos de este libro, dedicados a la circulación de los "libros filosóficos", a las transformaciones de las conductas cristianas y a los cambios en la manera de percibir a la persona real, trataron de medir la importancia y la significación en la Francia del siglo XVIII de las actitudes de indiferencia más manifiestas con respecto a las viejas creencias. Aun cuando hay que ser prudente, marcar extravíos y diferencias, y revisar a veces las relaciones demasiado abruptas (por ejemplo, ante el libro, la lectura y la

creencia), la comprobación general es evidente: después de mediados de siglo (e incluso antes), se afirma en gran parte de la población del reino una actitud crítica, que, sin hacerla explícita necesariamente en pensamientos claros o en discursos articulados, hace abandonar gestos tradicionales, rechazar la obediencia inculcada, percibir de manera distante, irónica, desconfiada, los poderes que antes fueron objeto de temor y reverencia. En este sentido, es lícito reconocer una "erosión de la autoridad" en las décadas que preceden a la Revolución. Sus modalidades, sus versiones, su lenguaje no son iguales que en la Inglaterra del siglo XVII, ni mucho menos, pero su efecto es del mismo orden: es decir, preparar a los individuos para el desmoronamiento, brusco y radical, de un orden previamente despojado de su poder de persuasión.

Los intelectuales frustrados y el radicalismo político

A este conjunto de factores, Lawrence Stone agrega otro, el último: el "desarrollo excesivo de la instrucción". Sus efectos psicológicos y políticos son considerables: "Como consecuencia del extraordinario aumento de las inscripciones en Oxford y en Cambridge, se creó un pequeño ejército de *gentlemen* sin empleo o subempleados, que por su formación estaban en condiciones de ocupar puestos de responsabilidad, pero veían que se les cerraba el acceso a todas las carreras. Ni la administración pública central, ni la expansión colonial en Irlanda, ni siquiera las profesiones jurídicas podían absorber a todos ellos: de ahí la frustración, el resentimiento de gran cantidad de nobles, *squires* y *gentlemen*. En segundo lugar, de las universidades salían clérigos diplomados en cantidades muy superiores a las que podía absorber la Iglesia. Inundaron entonces las vicarías, mal pagos y sin grandes esperanzas de otra promoción [...]. Muchos otros se desempeñaban como predicadores en las ciudades, mientras que algunos lograban hacerse contratar como limosneros en las casas de la nobleza. Todos estaban resentidos con una sociedad que les había dado una formación demasiado avanzada y no era capaz de proporcionarles

un empleo. Como es natural, muchos de ellos fueron arrastrados al radicalismo religioso y político".[313] Existe pues un vínculo estrecho entre la formación de una gran población de *alienated intellectuals* (para retomar la expresión de M. Curtis)[314] y el crecimiento de una ideología crítica, contraria al Estado y a la Iglesia.

Estas circunstancias, ¿reaparecen en Francia un siglo y medio después? O, para formular la pregunta de otro modo, ¿conoce el reino en las últimas décadas del siglo XVIII una distorsión similar entre la cantidad de estudiantes graduados en las universidades y la de empleos a los que tienen acceso? Esto depende, sin duda, de la medición de la brecha que separa, por un lado, las aspiraciones subjetivas de todos aquellos que, al obtener un determinado título, esperaban conseguir al mismo tiempo el puesto al que tradicionalmente ese título daba acceso y, por el otro, las probabilidades objetivas de colmar esa esperanza, habida cuenta de la nueva situación del mercado de empleos. Para ser exactos, la respuesta al interrogante presupone que se pueden confrontar dos coyunturas: la de la población universitaria que se gradúa y la del mercado de posiciones y beneficios a que ellos aspiran. Pero ni una ni otra son fáciles de determinar.

La dificultad obedece, en primer lugar, a las particularidades de la red universitaria francesa que es densa (incluye veinticuatro universidades a fines del siglo XVIII), escasamente jerarquizada y sumamente heterogénea (oponiendo las facultades en las que se siguen los cursos y aquellas en que los estudiantes se gradúan, o las universidades cuyos estudiantes vienen de diversas regiones y otras que se repliegan en un horizonte estrictamente local). Estas diferencias de función y de prestigio tornan delicado cualquier agregado de datos recogidos para cada lugar y esto, con mayor razón, si se considera que los archivos universitarios franceses sólo permiten organizar series tardías y discontinuas.[315]

Con todo, de la confrontación de las curvas de graduaciones, surge con toda claridad una conclusión, es decir, el enorme incremento de la cantidad de graduados en derecho durante las últimas tres décadas del Antiguo Régimen. Esta constatación es válida para el siglo: en las once univer-

sidades en las que hay datos disponibles, si se adjudica un índice 100 a la cantidad de graduados en derecho en una década durante el período 1680-1689, llega sólo al índice 126 en la década de 1750, pero sube enseguida al índice 141 en la década de 1780. Este crecimiento espectacular, que representa en todos los lugares el máximo del siglo, excede también, donde hay datos disponibles, de los niveles más altos alcanzados a fines del siglo XVII, después de la reforma de los estudios de derecho en 1679. Por consiguiente, sea cual fuere la escala de observación, secular o multisecular, resulta claro que en los últimos treinta años del Antiguo Régimen la cantidad de graduados en derecho llega a una cantidad nunca igualada anteriormente: la media anual de los graduados en derecho, que es de 680 en 1680-1689 y que se sitúa en aproximadamente 800 a 900 entre 1710 y 1750, alcanza a 1200 en la década de 1780.

El diseño estadístico no es el mismo ni en teología ni en medicina. En efecto, en teología, la coyuntura muestra un movimiento inverso, marcado por una nueva tendencia a la baja en el transcurso del siglo XVIII. En el caso de los graduados en teología, el punto de inflexión se sitúa en la década de 1750 en París, en la década de 1720 en Aviñón y desde la década de 1690 en Toulouse, con un segundo retroceso, después de haberse recuperado en un nivel mínimo, en la década de 1740. La tendencia es idéntica en el caso de los licenciados cuya cantidad por década decrece en París a partir de 1750. A su manera, las series universitarias anticipan y reflejan la indiferencia frente a las instituciones de la Iglesia, que debilita la incorporación al clero y abre las carreras eclesiásticas a los recién llegados, hijos de comerciantes y campesinos. En medicina y en lo referente al doctorado, las diferentes universidades muestran coyunturas muy opuestas, algunas en alza (como en Montpellier desde 1730 o en Estrasburgo a partir de 1760), otras en baja (como en Aix o en Aviñón donde la cantidad de doctores por década decae hasta llegar a un nivel inferior al del siglo XVIII). Con todo, la progresión es en general segura, con una media anual de 160 doctores en medicina en la década de 1780 contra sólo 75 entre 1700 y 1709. Sin embargo, la relación entre doctores en medicina y graduados en derecho, que es de 1 a 8 a fines del siglo XVIII (mientras que sólo es de

1 a 4 en las Provincias Unidas [hoy Holanda] en la misma época), pone de relieve el fuerte predominio de los juristas en el sistema universitario francés del Antiguo Régimen.

¿Podemos inferir de ese predominio una sobreproducción? La evaluación exhaustiva del mercado de empleos codiciados por los graduados en derecho es aún imposible, sin duda, pero muchos ejemplos regionales prueban los desequilibrios creados por el crecimiento de la cantidad de los que obtienen su título. En Toulouse, a fines del Antiguo Régimen, el cuadro de abogados se infla (con 215 abogados en el Parlamento contra 87 en 1740), los recién llegados aumentan (7,5 por año entre 1764 y 1789 contra 3,8 en la primera mitad del siglo) y la profesión se rejuvenece (más de la mitad de los abogados de Toulouse tiene menos de cuarenta años en 1789). De ahí la multiplicación de los abogados sin causas, que jamás litigan: son 160 de los 300 inscriptos en la matrícula entre 1760 y 1790, y 173 de los 215 abogados del Parlamento censados en 1788.[316] En Besançon, y en términos más generales en todo el Franco-Condado, el diagnóstico es el mismo: más numerosos, demasiado numerosos, los abogados siguen sin tener causas y ya no pueden acceder al Parlamento, cuyos cargos están acaparados por las familias ya situadas, ni adquirir los cargos que confieren nobleza de secretarios del rey, porque los precios son demasiado altos para sus recursos. Frustrados en sus expectativas de subir en la escala social, privados de clientela, mantenidos a distancia por los magistrados de los tribunales supremos, los abogados de finales del Antiguo Régimen no tienen oportunidades. No es sorprendente por tanto que enarbolen la bandera de los derechos del talento contra los privilegios de la herencia y que, en el Franco-Condado y otros lugares, se enrolen intrépidamente en el partido patriota.[317]

A finales del Antiguo Régimen, hay un acentuado contraste entre las posibilidades de actuar profesionalmente, prometidas a los doctores en medicina, y las permitidas a los graduados en derecho. Evidentemente, los primeros, deseosos de establecerse en las grandes ciudades donde los puestos están controlados por la corporación de doctores-rectores (cuando la ciudad posee una universidad) o por el colegio de médicos, no siempre encuentran una situación

acorde con sus esperanzas. Sin embargo la escasa densidad de médicos en el reino (1 médico cada 12.000 habitantes, contra 1 cada 3000 en las Provincias Unidas) ofrece posibilidades. No sucede lo mismo con los graduados en derecho quienes, aunque puedan obtener libremente su título de abogados (que no es un cargo), corren el gran riesgo de sacar poco provecho de su profesión.

La tensión entre empleos y expectativas se produce de un modo específico y especialmente sutil en el mundo de las letras.[318] En efecto, después de 1760, son muchos los escritores excluidos de los puestos y de las ganancias económicas a las que aspiraban, sea que se trate de cargos académicos, de gratificaciones y pensiones monárquicas o de prebendas vinculadas a las instituciones oficiales. Estas últimas, al estilo de los cargos en los tribunales supremos, fueron acaparados por la generación de autores nacidos en las décadas de 1720 y 1730, que despiadadamente mantienen a raya a los recién llegados. Son importantes las consecuencias de esta fosa cavada entre los privilegiados de las letras, que a menudo pertenecen al partido de los Filósofos, y los escritores sin calidad. Por un lado, se multiplican los autores que no tienen una situación o un empleo, replegados en sus instituciones, que no son las del "mundo" (así los cafés, las sociedades literarias, los "museos" y los "liceos"), y que se ven obligados a dedicarse, para subsistir, a los trabajos que les propone la difusión de la Ilustración. Por otro lado, se cimenta una hostilidad recíproca que consiste, por un lado, en el terrible desprecio de los autores establecidos por la "canalla de la literatura" (pensemos en los textos de Voltaire y de Mercier, o en el *Pequeño almanaque de los grandes hombres de la Revolución*, de Rivarol, publicado en 1788), y por el otro el amargo resentimiento de los *"Rousseau des ruisseaux"* (véase pág. 94) frente a quienes ocupan cargos a los que ellos creían tener derecho. Aunque paga y enrolada al servicio de un bando o de una camarilla, la escritura panfletaria es un buen recurso para denunciar a todos aquellos que malograron sus sueños de una carrera brillante y provechosa: el *establishment* de la Ilustración, los amos de las instituciones culturales o los detentadores del poder del Estado. Mediante un mecanismo corriente en el Antiguo Régimen, que imputa a lo político todos los infor-

tunios sociales, el rey, su corte y sus ministros son considerados por los escritores frustrados como los principales responsables del fracaso de sus vidas. Por eso, sin duda, el odio feroz al viejo orden, que aparece en los escritos "por encargo" de los libelistas, que creen ser las víctimas de una injusticia intolerable.

La Francia del siglo XVIII tiene también, como vemos, sus "intelectuales alienados". Abogados sin causas y escritores sin una posición hecha organizaron su existencia social sobre la base de una representación perimida del valor de los títulos universitarios o de la evidencia del talento. Saturados o acaparados, los puestos a los que esperaban acceder llegaron a estar fuera de su alcance, obligándolos a aceptar empleos de menor prestigio y menos remunerativos y, en el caso de los escritores, hasta tareas indignas. Unos y otros desempeñaron un papel decisivo en el proceso prerrevolucionario: los escritores, multiplicando los panfletos y libelos, los abogados, organizando la campaña del partido patriota y la consulta que preparaba los Estados Generales. Comprobarlo no significa volver a una vieja interpretación que daba por hecho que la causa del acontecimiento era el afán de revancha de los intelectuales fracasados. Se trata únicamente de destacar que, en gran parte de los grupos más comprometidos en la crítica a las autoridades, la conciencia herida de un destino aciago pudo llevar a un alejamiento drástico con respecto a una sociedad a la que se consideraba responsable de esta desgracia. El desmoronamiento de un orden tan contrario a recompensar los méritos y el talento sólo podía ser fácilmente aceptado, e incluso ardientemente deseado.

Entre la Inglaterra de principios del siglo XVII y la Francia de fines del siglo XVIII, las condiciones previas, intelectuales y culturales, de la revolución no carecen, pues, de semejanzas. Es verdad que de uno a otro sitio, de una a otra época, las referencias no son las mismas y las expectativas de un nuevo orden no se expresan, aquí y allá, en un lenguaje similar. Sin embargo, en ambas situaciones históricas, encontramos una misma configuración que asocia la decepción de una amplia fracción de las clases intelectuales, la erosión de la omnipotencia de la autoridad, la imputación del infortunio social al detentador del poder soberano y la

esperanza compartida de una nueva era. Este conjunto de pensamientos e inclinaciones, de realidades objetivas y percepciones subjetivas, constituye quizá la condición necesaria para que toda revolución se encuadre en el orden de lo pensable. En todo caso, con modalidades particulares, todo esto se observa claramente en el reino que hará la revolución de 1789.

Conclusión

Introducidas en el extenso período de los cambios culturales que transforman los gestos y pensamientos de los franceses del Antiguo Régimen, las formas que asume la Revolución se consideran nada menos que necesarias. Primera paradoja: la Revolución reinstala, en gran escala, la violencia, cuando desde hacía más de un siglo los avances del "proceso de civilización" (para retomar la expresión de Norbert Elias) la habían reducido a su mínima expresión y la habían aislado severamente. Al parecer, es evidente la ruptura entre las conductas revolucionarias que hacen uso de una doble violencia —la espontánea, de los motines; la institucionalizada, del Terror— y la pacificación del espacio social que la instauración del monopolio estatal de recurrir a la fuerza había posibilitado.

Es cierto que no todas las conductas brutales fueron abolidas, ni mucho menos, como lo prueban las agresiones que marcan las relaciones de vecindad, de trabajo o de familia en la campaña y en la ciudad. Sin embargo, al obligar a los individuos a controlar más sus impulsos, a censurar más rigurosamente sus inclinaciones, a frenar sus movimientos espontáneos, el Estado de justicia y de policía bajó significativamente, a partir de mediados del siglo XVII, el umbral de violencia que la estructura social podía tolerar. Son muchos los signos de esta evolución esencial: la disminución de los crímenes sangrientos y de la violencia contra las personas en la criminalidad "legal", conocida y reprimida por los tribunales de justicia, que empiezan a preocuparse más por los delitos contra la propiedad; la desaparición de las revueltas de viejo cuño, caracterizadas por su furor inhumano, que fueron sustituidas por enfrentamientos que utilizan las formas pacíficas del procedimiento judicial o de la reivindicación política, y la elimina-

ción del uso privado de la fuerza para solucionar diferendos personales y familiares. Si la violencia subsiste en el epicentro de las conductas populares, ya casi no interesa a las autoridades porque no pone en peligro el orden establecido y prácticamente no amenaza a los notables.

Aunque la Revolución, de ninguna manera, puede ser reducida a la violencia que maneja o autoriza, el acontecimiento hace resurgir conductas que parecían desarraigadas u olvidadas. No se trata aquí de medir o interpretar la violencia revolucionaria —sediciosa, terrorista, militar—, sino únicamente de reflexionar acerca de las posibles articulaciones entre estos dos fenómenos tan contradictorios como lo son la pacificación (al menos relativa) de la sociedad del Antiguo Régimen y el empleo masivo de la fuerza en tiempos de la Revolución. Reconocer una discontinuidad total entre ambos hechos sería sostener que, en una de sus realidades fundamentales, la Revolución no tiene orígenes y que, en lugar de arraigarse en su siglo, por el contrario, rompería con él (en el peor sentido).

Esta constatación merece ser discutida. Por una parte, la violencia revolucionaria, en sus formas más espontáneas, pone en evidencia los límites de la erradicación de las conductas brutales. A fines del siglo XVIII, el proceso de civilización no ha transformado a todos los habitantes del reino. La estructura de la personalidad que instala en los individuos los mecanismos estables y estrictos del autocontrol, sustituyendo la presión externa por la prohibición y el rechazo, no se ha generalizado aún. La rudeza —la campesina y la ciudadana— prueba con claridad la persistencia de otra manera de ser, más libre en la expresión de las emociones. Cuando con el acontecimiento se desmoronan los mecanismos que limitaban a la esfera de las relaciones privadas esta violencia popular mal dominada, se da la oportunidad para que resurjan, en la relación con las autoridades, conductas punitivas muy viejas.

Por otra parte, en sus formas institucionales, la violencia de la Revolución completa el movimiento que atribuye al Estado el monopolio del ejercicio legítimo de la fuerza. En este sentido, ni las obligaciones de la conscripción, ni los dispositivos terroristas se contradicen con el esfuerzo permanente de la monarquía para reservar únicamente al

poder público el manejo de las armas. Su originalidad es doble: obligar violentamente a todos los ciudadanos a hacer uso de la fuerza contra los enemigos de la nación; instituir una violencia administrativa, cuyo fin es proteger a la comunidad cívica, pero que está dispuesta a hacer que se diriman *políticamente* conflictos situados en el orden de lo privado. Del mismo modo que los tribunales de la Inquisición habían dado forma, lenguaje y legitimidad a denuncias promovidas por intereses totalmente seculares, los de la Revolución hicieron que la violencia de Estado se pusiera en marcha para la solución (con frecuencia expeditiva) de múltiples tensiones privadas, alimentadas por rencores acumulados, por odios irreparables, por rivalidades poco ligadas en su origen al destino de la República.

Una vez superado el episodio terrorista, sobre el cual no me corresponde decir si era una necesidad o un descontrol, la evolución a largo plazo recuperará sus derechos, asignando al Estado la tarea fundamental de coartar las conductas individuales, poniendo en juego para eso su poder coercitivo y su fuerza de persuasión. Interrumpido algún tiempo por la reaparición de conductas arcaicas y por la utilización masiva de la violencia de Estado, el proceso de civilización reencontrará el curso que había tenido desde mediados del siglo XVII, generalizando una forma de economía psíquica que, antes de 1789, no era todavía la de todos los franceses. Entre la violencia revolucionaria y la pacificación de las relaciones sociales que la precede, la discontinuidad es, tal vez, menos importante de lo que pudiera parecer. Porque estaba, al mismo tiempo, demasiado avanzada y no terminada aún, la confiscación de la fuerza por el Estado monárquico permitió, simultáneamente, la reaparición de viejos modelos de conducta y la instauración, en gran escala y en forma reglamentada, de la violencia política.

Segunda paradoja: al término del largo proceso que inventa la esfera privada, se instaura la omnipotencia de la cosa pública. Al entrar en Revolución, el reino parece sumergirse por completo en la política y no conceder ya espacio alguno a las satisfacciones y pasiones de lo individual. Todo un conjunto de costumbres que, antes de 1789, dependían de las preferencias personales, del alejamiento de la autoridad monárquica, se ve invadido, devorado, por los

decretos estatales: por ejemplo, las maneras de vestir, los ambientes y objetos de la vida diaria, los convencionalismos de la vida familiar o incluso el lenguaje. En su voluntad de rodearse de una transparencia absoluta y de una unanimidad entusiasta, la Revolución se propone someter a la consideración del público la existencia toda. De esta manera, cree conjurar los peligros que implica lo privado, terreno de intereses contradictorios, satisfacciones egoístas y emprendimientos secretos. La "publicidad" de las conductas pasa a ser la condición y la garantía del nuevo orden.

También en este aspecto, hay una acentuada discontinuidad con respecto a las dos evoluciones anteriores que sirvieron de base a la consolidación de lo privado. Por un lado, el proceso de "privatización" de los comportamientos que establece una división estricta de las conductas diferenciando aquellas que es lícito o necesario asumir en público de aquellas que se deben sustraer a las miradas de la comunidad, sea porque la civilidad así lo impone o porque la satisfacción personal así lo recomienda. Por otro lado, el proceso de "desprivatización" de la autoridad pública que, separando el poder estatal de los intereses particulares, crea, por diferencia, una esfera en la que estos últimos pueden encontrar refugio. La Revolución y su pasión exclusiva por lo público parecen pues incongruentes en una época que se deleita con la felicidad alcanzada por las nuevas normas, más íntimas, de la existencia corriente. La aceptación de la compañía elegida, la dulzura de la vida familiar, los placeres de la soledad son al parecer, una muy mala preparación para la imperiosa exigencia política que se apodera del reino en 1788 y no lo abandona durante una década.

Sin embargo, entre la nueva cultura pública y la esfera de lo privado, más allá de los antagonismos manifiestos, existe una continuidad sostenida. En efecto, la institución de lo privado, como forma de experiencia y conjunto de valores, hizo posible el surgimiento de un espacio autónomo con respecto a la autoridad estatal, y crítico frente a esta última. Al poner en su haber los imperativos éticos negados por la razón de Estado, al practicar el libre ejercicio de la facultad de juzgar, al anular las sujeciones obligadas de la sociedad de los estamentos y de las corporaciones, las insti-

tuciones y las asociaciones fundadas en los derechos de las personas privadas instalaron en el tejido de la monarquía absoluta una esfera de discursos que socavaban sus principios.

Construido sobre la base de prácticas intelectuales pertenecientes al orden de lo privado, este nuevo espacio público se nutrió ampliamente de conflictos propios de la esfera privada. Lo hizo de dos maneras: asignando una significación política a simples diferendos familiares o conyugales —ésa es la estrategia de los escritos judiciales—, o si no, estigmatizando al monarca y a sus allegados mediante la denuncia de sus costumbres corruptas, procedimiento corriente en los libelos clandestinos. Más allá de los pocos que participan directamente en la nueva sociabilidad política, se había tomado la costumbre de transformar en causas generales los asuntos particulares. Este método, por otra parte, no es propio de la literatura panfletaria: sirve de fundamento a las acciones judiciales iniciadas por las comunidades rurales contra sus señores, o por los operarios contra sus patrones. La omnipresencia de lo político, impuesta por la Revolución, no es por tanto contradictoria con la "privatización" de las conductas y pensamientos que la precedieron. Muy por el contrario, la construcción de un espacio de libertad, sustraído al dominio de la autoridad estatal, replegado en lo particular, es precisamente lo que permitió el nacimiento del nuevo espacio público, heredado y transformado a un tiempo por la capacidad creadora de la política revolucionaria.

La Revolución tiene pues sus raíces en el siglo en el que concluye, incluso ahí donde, espectacularmente, parece ir en sentido contrario al de la vieja evolución. Sin embargo, ¿significa esto que tiene orígenes culturales y que se los puede definir con toda certeza? Esta perspectiva supone, en principios, que el acontecimiento y su origen pertenecen a dos conjuntos distintos, claramente separados y ligados por una relación de causalidad. Esta es la manera de pensar del libro clásico de Mornet, que este ensayo, quiérase o no, ha aceptado como espacio de trabajo. Con todo, esta perspectiva no debe hacer olvidar otras dos que desplazan los términos del interrogante. La primera sostiene que el acontecimiento, en su manifestación, en su dinámica propia, no está

contenido en ninguna de sus condiciones de posibilidad. En este sentido, la Revolución, hablando con propiedad, no tiene orígenes. Su certeza de inauguración tiene un valor "performativo": al enunciar la ruptura, la instaura.

Ahora bien, la parte meditada y voluntaria del acto humano no da necesariamente la significación de los procesos históricos. Tocqueville, y también Cochin, señalaron enfáticamente que, en realidad, los hombres de la Revolución hacen exactamente lo contrario de lo que dicen o piensan hacer. Mientras que los revolucionarios proclaman una ruptura absoluta con el Antiguo Régimen, de hecho fortalecen y concluyen su obra centralizadora. Mientras que las elites ilustradas pretenden contribuir al bien común en el seno de sociedades pensantes, pacíficas y leales a su rey, de hecho inventan los mecanismos terroristas de la democracia jacobina. No se cuestiona aquí la pertinencia de estos dos análisis, sino únicamente la advertencia que hacen al historiador, demasiado proclive a pensar la Revolución en las categorías que ella misma se dio y, en primer lugar, la creencia en la discontinuidad sustancial que se supone separa a la nueva era política de la vieja sociedad. La inteligibilidad del acontecimiento y de sus orígenes no podría ser reducida a la conciencia que de ellos tenían sus actores. El hecho de que los revolucionarios hayan creído en la absoluta eficacia de lo político, capaz —según ellos— de refundir la estructura social y de regenerar al individuo no implica que se comparta su ilusión de advenimiento.

De ahí que se dé preferencia a una segunda perspectiva, según la cual, la era de la Revolución y la época de las Luces se insertan, ambas, en un proceso a largo plazo que las engloba y las excede y que, con diferentes modalidades, están imbuidas de las mismas finalidades y de las mismas expectativas. Alphonse Dupront expresó con mucha agudeza esta idea: "El mundo de la Ilustración y el de la Revolución francesa se sitúan como dos manifestaciones (o epifenómenos) de un proceso más completo: el de la definición de una sociedad de hombres, independiente, es decir sin mitos ni religiones (en el sentido clásico del término), sociedad 'moderna', es decir, sin pasado, ni tradiciones, actual y totalmente abierta al futuro. Los verdaderos vínculos de causa a efecto entre una y otra son los de la dependencia

común de un fenómeno histórico más amplio, más integral que el suyo propio".[319] Es ésta otra forma de reformular el problema de los orígenes que obliga a considerar de diferente modo las condiciones que hicieron pensable el acontecimiento, un acontecimiento que de manera indisoluble es la emancipación de un viejo orden, definido y garantizado por su trascendencia, y es un viraje contra el Estado y su razón de la libertad de conciencia y de la exigencia ética que ese mismo Estado, desde hacía dos siglos, o más, había abandonado a la esfera de lo privado.

Post-scriptum

Luego de la oleada de polémicas en 1989, parecía que todo estaba dicho sobre la Revolución, sus orígenes, su significación. Sin embargo, varias obras y artículos publicados en los dos últimos años permiten una reiniciación de los debates que comenzaron (o que debieron comenzar) durante el Bicentenario. Se habían puesto en juego, de manera compleja e imbricada, la lectura política de la Revolución, la interpretación histórica de sus causas o de sus orígenes e incluso la definición de lo que puede y debe ser la inteligibilidad histórica de un acontecimiento. El examen de trabajos recientemente publicados nos permitirá precisar las intenciones y posiciones de esta obra publicada en 1990 (*Les Origines culturelles de la Révolution française*, París, Seuil), vivida y comprendida de modo muy diferente por sus críticos: en algunas ocasiones como "sumamente idealista" e inspirada por completo en el "linguistic turn" que funda en Estados Unidos el análisis de los lenguajes políticos, y en otras, como inclinada a una sociología cultural que pone el acento (en exceso, en opinión de algunos) en las prácticas y los dispositivos y no en las ideas y las teorías.

Un problema clásico puede iniciar este examen: el de las relaciones entre Ilustración y Revolución. Preguntarse, contrariamente a la formulación tradicional (la Ilustración produjo la Revolución), de qué modo la Revolución construyó, "inventó" y definió la Ilustración pudo parecer excesivamente polémico. Es evidente que la proposición no apunta a negar la existencia de la Ilustración como importante fenómeno histórico, sino a comprender cómo los revolucionarios erigieron un panteón de autores y un corpus de ideas donde leían una anticipación y una legitimación del acontecimiento. La operación supone, a la vez, una clasificación entre

todos los autores y todos los escritos posibles y una reducción a la unidad de una extremada diversidad de opiniones y posiciones. Al aplicar los múltiples dispositivos (oratorios, ceremoniales, iconográficos, textuales), los revolucionarios tienden a transformar una herencia ideológica plural en una genealogía política necesariamente unitaria.

Si se observa atentamente la acción de la Revolución sobre la Ilustración, se encuentran dos series de constataciones. La primera pone de manifiesto las múltiples diferenciaciones que fracturan el mundo de la Ilustración: pensadores radicales de la utopía contra prácticos reformadores (Venturi), "High Enlightenment" contra "Rousseaux du ruisseau"* (Darnton), elites provinciales contra literatos de la Capital (Roche), la generación de los enciclopedistas contra los "profetas filosóficos" de la década de 1780 (Ferrone), "intellectual Enlightenment" contra "popular non intellectual Enlightenment" (Vartanian). Diferencias de posición y de tomas de posición, de generaciones y de modelos epistemológicos diseñan una realidad más resplandeciente y distinta de la propuesta durante mucho tiempo por la identificación de la Ilustración con un cuerpo de enunciados estables y compartidos. La segunda serie de constataciones deriva del examen de la relación que la Revolución mantiene con la historia. Esta relación se funda en una paradoja puesto que, pensada como una ruptura instauradora, como un comienzo absoluto, el hecho se inscribe también en la referencia a un pasado que la justifica y le da forma. En este sentido, la relación de la Revolución con la Ilustración no es escindible de la que mantiene con la Antigüedad. El hecho de haber colocado a Rousseau y a Mably en un panteón, real en un caso y simbólico en el otro, manifiesta claramente el vínculo existente entre ambas referencias fundadoras. Pero la reconstrucción de un pasado dado, como inspirador o ejemplar, va acompañada de tensiones y conflictos. Si el modelo espartano o romano dista mucho de ser aceptado unánimemente,[1] del mismo modo la Ilustración de la Revolución no es igual para todos. Tal como lo han sugerido los trabajos de muchos historiado-

*Véase la nota al pie de página 94.

res alemanes (Thomas Schleich, Rolf Reichardt, Hans-Jürgen Lüsebrink), los diferentes partidos revolucionarios construyeron cada uno de ellos "su" Ilustración. Y reencontrar la historia de ese trabajo aleja de una historia de las ideas que postula con demasiada altivez la unidad de sentido allí donde se enfrentan interpretaciones múltiples y usos conflictivos.

Este recorrido del razonamiento está presente, desde luego, en el núcleo de toda historia de los orígenes culturales de la Revolución. Esto tiene muchas significaciones. En primer término, ampliar el cuestionario clásico de la historia intelectual de manera tal que se tomen en cuenta, no sólo las creaciones conceptuales sino también, y sobre todo, las representaciones colectivas y las formas de la creencia. Después, restituir a las instituciones y a las asociaciones su dinámica propia y no considerarlas como simples receptáculos (o botadores) de las ideas que aceptan (o rechazan). Por último, afirmar la irreductibilidad de las prácticas no discursivas en los discursos que, de distintas maneras, las enfocan para legitimarlas, condenarlas, representarlas, controlarlas, organizarlas, etcétera. Semejante perspectiva pretende así resistirse a las dos operaciones frecuentes en la historiografía de la Revolución y sus orígenes: por un lado, deducir las prácticas de los pensamientos, los pensamientos de las lecturas y las lecturas de los textos; por el otro, traducir los funcionamientos sociales en términos de una ideología explícita.

La primera operación alimentó la problemática clásica que relacionaba la ruptura revolucionaria con la difusión, cada vez más amplia, de las ideas filosóficas. Enunciada con prudencia y sutileza, desplazada de los grandes clásicos de la Ilustración a los textos que la Librería del siglo XVIII denomina "libros filosóficos" (libelos críticos, crónicas escandalosas, sátiras anticlericales, obras pornográficas), funda la constatación de Robert Darnton con respecto a la "violencia subversiva de la literatura clandestina". Gracias a la circulación del impreso, los textos sediciosos —que exhiben la corrupción despótica de la monarquía o la depravación de las costumbres de la corte— generan la transformación de los pensamientos y las representaciones, que se desprenden de la antigua lealtad: "El desgaste opera doble-

mente: en materia de ideas, los escritos de Voltaire y de Holbach denuncian abiertamente los falsos pretextos de los sistemas ortodoxos sostenidos por la Iglesia y la corona; en materia de representaciones, los libelos y las crónicas escandalosas desacralizan, denostándola, a la monarquía y a todos los valores que estructuran su razón política".[2]

Ahora bien, a fuerza de estrechar el vínculo entre la subversión contenida en los textos y la "revolución" que se instala en los ánimos, se corre el riesgo de anular la especificidad de los dispositivos que permiten que libros y libelos adquieran una significación. Estos dispositivos se refieren, por un lado, a la manera en que los textos organizan la pluralidad de su posible comprensión. Es el caso, por ejemplo, de los panfletos pornográficos que revelan la sexualidad desenfrenada de María Antonieta y que trabajan con varios registros: las convenciones de la literatura erótica, la producción de efectos de realidad, los juegos de la política cortesana, la retórica denunciante, etc.[3] Por otro lado, la inteligibilidad de la literatura clandestina depende del horizonte de recepción que encuentre. De ahí la hipótesis según la cual la indiferencia con respecto al soberano, a la monarquía, al viejo orden, no se debe interpretar como el resultado de la circulación de los "libros filosóficos", sino como la condición de su éxito. "La sedición se prepara en silencio. Se infiltra en los ánimos, [...] sabemos a ciencia cierta que se comunica por medio de una herramienta formidable: el libro", escribe Darnton.[4] ¿Por qué no pensar que esta "sedición" está presente desde hace largo tiempo y que habita en gestos, emociones, pensamientos, que nada deben a la lectura del escrito sea cual fuere?

Así lo sugiere el análisis hecho por Arlette Farge de las "malas intenciones" o los "malos discursos" contra el rey, recogidos tanto por los "espiones" de la policía como por los fabricantes de gacetillas. Su conclusión es clara: "La opinión pública no parece ser el resultado de un proceso acumulativo de lecturas de panfletos o pancartas; no es lineal ni progresiva y no saca sus argumentos de la suma de todo aquello que se le da a leer".[5] Se ve así discutida la interpretación que convierte a la multiplicación de los escritos sediciosos —durante las dos o tres últimas décadas del Antiguo Régimen— en la matriz de un proceso de desa-

cralización de la monarquía, abriendo el camino a una crítica radical y generalizada. Los dichos que expresan la desaprobación o el odio al soberano, los que cuestionan sus actos y los que manifiestan el deseo de matarlo no nacen con el florecimiento de la literatura clandestina ni siquiera con el atentado de Damiens* que desencadena, no una proliferación inédita de los discursos regicidas sino su persecución puntual por parte de las autoridades, seguras de la existencia de los complots jansenistas o jesuitas. Según Arlette Farge, "el asesinato fallido de Luis XV ya estaba 'instalado' en la opinión pública: más que una inflexión innovadora y original de la opinión popular",[6] revela un dispositivo monárquico. Este comentario puede dar sustento a la idea según la cual la desinvestidura simbólica y afectiva que transforma la relación con la autoridad, privada de toda trascendencia, es manifestada pero no causada por la difusión, por amplia que sea, de los "libros filosóficos". El desgaste de los mitos fundadores de la monarquía, la desacralización de los símbolos reales, la distancia tomada con respecto al rey constituyen un cuerpo de representaciones "ya instaladas", listo para aceptar las denuncias radicales de la literatura subversiva de las décadas de 1770 y 1780.

Pensar la autonomía de las prácticas sociales es también rechazar la operación que da de ella una traducción ideológica. La tesis de Augustin Cochin, retomada por François Furet, que señala como jacobino el funcionamiento de las sociedades de pensamiento del siglo XVIII (y, en especial, de la masonería) ilustra este razonamiento de manera ejemplar. Independientemente de sus intenciones explícitas, independientemente de las particularidades de su incorporación social, la práctica igualitaria y unanimista de las logias y de las sociedades, que tiende a la obtención del consenso y a la eliminación del disenso, habría constituido la matriz de la democracia pura y de la práctica terrorista del jacobinismo, tanto la de los clubs como la del gobierno revolucionario. El libro de Fred E. Schrader ha introducido correctamente en el marco del durkheimismo polémico de Cochin esta tesis que separa de la voluntad y de la concien-

* Robert François Damiens (1715-1757), por haber herido a Luis XV de un navajazo, fue torturado y luego descuartizado. [T.]

cia individual la significación del "mecanismo social" puesto en marcha en las sociedades de pensamiento y en las logias masónicas.[7] Según Cochin, siguiendo a Durkheim, se trata, ante todo, de comprender la democracia como la sociología republicana comprende la religión, es decir como un hecho social cuyo sentido es irreductible a los enunciados explícitos que produce y que, en realidad, encubren su verdadero funcionamiento. De ahí la genealogía de la ideología democrática cuyas potencialidades terroristas se identifican, en la práctica, con las pacíficas sociedades de la Ilustración. Los funcionamientos sociales encuentran así su traducción en la forma de una teoría del jacobinismo.

Poderosa desde el punto de vista intelectual, la tesis no da razón adecuadamente de las prácticas efectivas de las logias. Por una parte, como lo señala Margaret C. Jacob, no se caracterizan en nada por el ejercicio de la democracia directa.[8] Muy por el contrario, su funcionamiento sigue estando dominado, ampliamente, por prácticas del Antiguo Régimen, especialmente en Francia: el patrimonio de los cargos destacados, el poder de los dignatarios, el exclusivismo social que prohibe frecuentar dentro de la masonería a quienes no se frecuenta en el mundo social. Por otra parte, si bien la mecánica social característica de las logias era en sí una lógica democrática, revolucionaria y terrorista, ¿cómo comprender la brecha entre la universalidad de la masonería y la excepcionalidad del jacobinismo francés: "If the masonic lodges were the seedbeds of Jacobinism, then why did they not spawn in Philadelphia in 1780 or Brussels and Amsterdam in 1790's?"[9]

Pensar que son centrales las relaciones existentes entre práctica y discurso, entre los "sistemas no discursivos" y los "hechos enunciativos", para citar al Foucault de *La arqueología del saber,* lleva a desplazar la atención hacia la indiferencia sin discurso —al menos sin discursos de explicitación y de justificación—, hacia la independencia relativa de los sistemas de representación con respecto a la circulación de los textos, hacia la construcción de una cultura política alimentada por las experiencias ordinarias y los conflictos de lo cotidiano. Plantear así la cuestión de los orígenes culturales de la Revolución no implica, pues, sostener que sus causas sean total y únicamente de orden cultu-

ral. Lejos de suponer una "opinión sumamente idealista" pensando que la Revolución es "puramente subjetiva" (según las palabras de Paolo Viola al comentar mi libro en *L'Indice*), este proyecto apunta a comprender por qué, en un momento dado de la trayectoria del Antiguo Régimen, la destrucción rápida y radical de los fundamentos del viejo orden pudo ser tan fácilmente inteligible, descifrada y aceptada. Con todo, inventariar los cambios de representación y de sensibilidad que hacen pensable esta ruptura no quiere decir afirmar que son su causa.

Asignar este interrogante a la historia cultural no significa someter al "linguistic turn" y al "semiological challenge" la problemática de los orígenes de la Revolución. Esta perspectiva, brillantemente ilustrada por el libro de Keith Baker, se apoya en un doble postulado.[10] Por una parte, suponer que los intereses sociales no tienen exterioridad alguna con respecto a los discursos: estos constituyen "a symbolic and political construction" y no "a preexisting reality" y por consiguiente, "social and political changes are themselves linguistic".[11] Por otra parte, afirmar que no es posible restablecer distinción alguna entre prácticas discursivas y prácticas no discursivas. Todos los "claims to delimit the field of discourse in relation to nondiscursive social realities that lie beyond it invariably point to a domain of action that is itself discursively constituted. They distinguish, in effect, between different discursive practices —different language games— rather than between discursive and non discursive phenomena".[12]

Esta postura, que adopta las formulaciones más radicales del "linguistic turn" aplicado a la historia intelectual, no me parece en absoluto aceptable... En efecto, los procesos de construcción de los intereses o de los acontecimientos por medio del discurso están, en sí, socialmente arraigados y determinados y limitados diferencialmente por los recursos (lingüísticos, conceptuales, materiales) de que disponen sus creadores. Remiten, pues, a las propiedades sociales objetivas, exteriores al discurso, que caracterizan a cada grupo, comunidad o clase que constituye el mundo social. Por lo demás, la lógica aplicada en el discurso no podría confundirse con la que rige las "forms of social action". Una diferencia

radical separa la racionalidad que organiza la producción de los discursos —erudita, logocéntrica, hermenéutica— y la que informa todos los otros regímenes habituales.[13]

Plantear esta distinción lleva a rechazar la perspectiva que inscribe el desarrollo del acontecimiento en un discurso preexistente, en la elección de la Revolución a favor de un lenguaje político (el de la soberanía general) y en contra de otro (el de la representación de los intereses sociales). Según Baker, la ineluctabilidad del Terror está presente virtualmente en las resoluciones constitucionales del otoño de 1789 y, más allá, en la teoría de la voluntad general elaborada por Rousseau, Mably y los propagandistas parlamentarios más radicales. La suerte está echada cuando la Asamblea Nacional "was opting for the language of political will, rather than of social reason; of unity, rather than of difference; of civic virtue, rather than of commerce; of absolute sovereignty, rather than of government limited by the rigths of man, —which is to say, in the long run, it was opting for the Terror".[14] Así pues, la Revolución está escrita antes de su advenimiento. "The revolutionary script was invented [...] from within the political culture of the absolute monarchy",[15] y ello en la medida en que está íntegramente contenido en uno de los discursos políticos desarrollados bajo la monarquía absoluta.

La tesis que inscribe el Terror en el "illiberalism" de 1789,[16] y esté último en el lenguaje rousseauniano, puede ser doblemente criticada. Por un lado, anula la rigurosidad del acontecimiento (puesto que ya está ahí, en el discurso, incluso antes de su llegada) y su dinámica propia (puesto que no se le reconoce ninguna función a lo que Maurice Agulhon ha denominado el "peso empírico de las realidades contingentes"). Por otro lado, esta perspectiva acrecienta, en la interpretación de la historia, la ilusión de los hombres de 1789 y 1793. En ellos, la certidumbre de la eficacia absoluta de lo político, capaz de recomponer el cuerpo político, de fusionar la sociedad, de regenerar al individuo, genera la confianza en el poder de la oferta de ideas, de la palabra performativa, del papel de los individuos. Pero esta creencia, ¿debe implicar que la historia de la Revolución sea escrita en la lengua del acontecimiento? Paradójicamente, quizás, los bravucones de los entusiasmos jacobinos, conde-

nados por no saber tomar distancia con respecto a la Revolución, sujetan también ellos, de otra manera, la inteligibilidad del acontecimiento a la conciencia histórica de los contemporáneos. A distancia de esta postura, considero que la cuestión de los orígenes de 1789 remite necesariamente a otra dirección, a la elucidación de las determinaciones que regulan, sin saberlo, las intenciones, las opciones, los discursos del individuo.

Con esta perspectiva, es posible interpretar de otro modo la hipótesis que inscribe la Revolución en el Antiguo Régimen. "El absolutismo, cuanto más se fortalece, más se debilita": esta idea de Denis Richet puede servir de apoyo:[17] lleva a descubrir el quebrantamiento del Antiguo Régimen (político, social y cultural) precisamente en los mecanismos que parecen asegurar su poderío. Según Richet, la definición de la razón de Estado y el desarrollo de la centralización administrativa constituyeron, a la vez, los fundamentos del poderío del absolutismo y las razones de su debilidad, puesto que al desgarrar el tejido social y el consenso ideológico, levantan contra el rey a gran parte de sus súbditos. El modelo de interpretación así propuesto permite comprender cómo la separación, instaurada por el propio Estado, entre la razón de Estado, que es la única que gobierna las acciones del príncipe, y el juicio moral, relegado al fuero interno, a la conciencia religiosa de los individuos, se vuelve, al fin, contra el príncipe juzgado, criticado y condenado en nombre de los criterios que habían sido expulsados del campo de la política. Es aquí que se puede considerar "la estructura política del absolutismo como condición de la Ilustración" según el título del primer capítulo del libro de Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*.[18] Al mismo tiempo, la institucionalización del campo literario, cuyas instancias de consagración son suscitadas y dominadas por la monarquía, es la condición para que se pueda, al fin, independizar un mercado de juicios y de obras, un espacio crítico politizado, definitivamente más soberano que el soberano. Por lo tanto, se trata menos de postular que "[the] revolutionary principles and practices were invented in the context of an absolute monarchy"[19] que de comprender cómo se han hecho posibles los cambios culturales que tornan pensable la ruptura revolucionaria y que han fisurado la autoridad del

viejo orden, y esto, no por los signos de flaquezas sino por las demostraciones de poder de la monarquía.

La atención prestada a la construcción, conceptual y social a un tiempo, del espacio público, ha dado el estatus de autoridad incuestionable a un libro desconocido durante mucho tiempo y más o menos repudiado por su autor en su dimensión histórica: *Die Strukturwandel der Offentlichkeit*,[20] de Jürgen Habermas. En opinión de muchos, y en particular de Robert Darnton en un artículo del *New York Review of Books* de octubre de 1991, la referencia no parece muy pertinente. Desprovista de todo fundamento empírico, la obra no debe ser leída desde una perspectiva histórica, sino como una crítica filosófica (anunciadora de las obras posteriores de Habermas) de la sociedad contemporánea, amenazada por la destrucción de la esfera pública crítica. El peligro se duplica si, con esta lectura, se vuelve a introducir el concepto de burguesía, que es central en la categoría de la "esfera pública *burguesa*", cuando ha sido rechazado en la caracterización de la Ilustración y en la de la Revolución. Por lo demás, esta misma observación es válida para la lectura que se puede hacer del libro de Koselleck, cuyo subtítulo es *Eine Studie zur Pathogenese der bürgelichen Welt*, donde la noción de "elite burguesa" es absolutamente esencial. ¿Hay que aceptar, entonces, ese subrepticio y germánico "return of the banished bourgeoisie", según la expresión de Colin Jones en un artículo del *Times Literary Supplement* de marzo de 1991 o, más bien, abandonar la reverencia obligada al libro de Habermas de hace treinta años?

Si este "return" ha llegado a ser una referencia omnipresente, es sin duda porque ofrece un modelo alternativo de comprensión del "mecanismo" fabricado por Cochin y renovado por Furet, un modelo que, volviendo al Kant de la *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* permite pensar exageradamente la articulación entre lo público y lo privado, el vínculo necesario entre la circulación del escrito y el ejercicio público de la razón por los particulares, o incluso el fundamento de una tradición crítica que "considera que la cuestión del presente es un acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que lo comenta".[21] Por otro lado, el libro de Habermas permitía dar un marco concep-

tual a todos los estudios realizados desde la perspectiva de una historia pragmática de la opinión pública, tal como el modelo que se da en el *Settecento riformatore*, la gran obra de Franco Venturi. Pero estas (buenas) razones no bastan, sin duda, para salvar la categoría de burguesía, excepto quizá para redefinirla; ni denominación social ni calificación ideológica, esa categoría caracterizaría, independientemente de la condición de los individuos, una modalidad específica de la relación crítica con el Estado absolutista que supone un espacio de debates sustraído de la esfera del poder y constituido por un "público" que no es ni la corte ni el pueblo.

Este recorrido a grandes pasos de algunos trabajos recientes dedicados a la historia de los orígenes de la Revolución permite, creo yo, bosquejar la cuestión central que en la actualidad se plantea: cómo articular las descripciones de la conciencia histórica de los contemporáneos, obsesionados en 1789 por una certidumbre de inauguración y de ruptura absoluta, con la identificación de determinaciones desconocidas que conducen a los hombres a hacer una historia diferente de la que ellos creen hacer. Por un lado, restituir la radicalidad del surgimiento del acontecimiento y, por el otro, encontrar las continuidades desconocidas y paradójicas que la insertan en la larga historia de la monarquía.

Notas del *Postscriptum*

1. François Hartog: "Liberté des Anciens, liberté des Modernes: la Révolution française et l'Antiquité", en *Les Grecs, les Romains et nous*, textos reunidos y presentados por Roger-Pol Droit, París, Le Monde-Éditions, 1991, págs.119-138.

2. Robert Darnton: *Édition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIIIe siècle*, París, Gallimard, 1991, págs. 214-215.

3. Jacques Revel: "Marie-Antoinette in Her Fictions: the Staging of The Hatred", en *Fictions of the French Revolution*, compilado por Bernadette Fort, Evanston, Northwestern University Press, 1991, págs. 111-129.

4. Robert Darnton: *op.cit.*, pág. 178.

5. Arlette Farge: *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIIIe siècle*, París, Éditions du Seuil, 1992, págs. 61-62.

6. *Ibid.*, pág. 257.

7. Fred E. Schrader: *Augustin Cochin et la République française*, París, Éditions du Seuil, 1992.

8. Margaret C. Jacob: *Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century France*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

9. *Ibid.*, pág. 18.

10. Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth-Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

11. *Ibid.*, pág.9.

12. *Ibid.*, pág.5.

13. Pierre Bourdieu: "Lecture, lecteurs, lettrés, littérature", en *Choses dites*, París, Éditions de Minuit, 1987, págs. 132-143. [*Cosas dichas*. Barcelona, Gedisa, 1993.]

14. Keith Michael Baker, *op.cit.*

15. *Ibid.*, págs. 3-4.

16. Iser Woloch: "On the Latent Illiberalism of the French Revolution", en *American Historical Review*, vol. 95, diciembre de 1990, págs. 1452-1470.

17. Denis Richet: *La France moderne: l'Esprit des institutions*, París, Flammarion, 1973, pág. 57.

18. Reinhart Koselleck: *Le règne de la critique*, (1959), París, Éditions de Minuit, 1979.

19. Keith M. Baker: *op.cit.*, págs. 3-4.

20. Jürgen Habermas: *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, (1962), París, Payot, 1978.

21. Michel Foucault: "Un cours inédit", en *Le Magazine littéraire*, 207, 1984, págs. 35-37.

Notas

Capítulo 1

1. Daniel Mornet: *Les Origines intellectuelles de la Révolution française 1715-1787* (1933), París, Colin, 1967. Este libro ocupa una posición intermedia en la trayectoria intelectual de su autor. Discípulo fiel de Lanson, profesor de Letras en la Sorbona, había publicado ya antes de la Primera Guerra Mundial *Le Sentiment de la nature en France de Jean-Jacques Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre* (1907), "Les enseignements des bibliothèques privées au XVIIIe siècle", *Revue d'histoire littéraire de la France* (julio-septiembre de 1910) y *Les Sciences de la nature en France au XVIIIe siècle* (1911). En el libro de 1933, tres exigencias, distanciadas de la crítica literaria estetizante y antihistórica, fundamentan la llegada de Mornet y están fuertemente expresadas: captar la producción literaria de una época en su totalidad, sin limitarse a los "grandes" autores y a los "grandes" textos retenidos por la tradición y el canon; dirigir la atención, fuera de los textos, a las instituciones literarias, a la circulación de las obras, a los públicos (de allí, en el artículo de 1910, el interés pionero por los inventarios y las bibliotecas); utilizar los recuentos y porcentajes ("lo que importa tanto como la cantidad es la proporción de la cantidad", *Les Origines intellectuelles, op. cit.*, pág. 457) a fin de calcular las difusiones. En sus obras ulteriores, por ejemplo *L'Histoire de la littérature classique, 1600-1700. Ses caractères véritables et ses aspects inconnus* (1940), Mornet se alejará sensiblemente de la perspectiva lansoniana, lo que le valdrá una mordaz crítica de Lucien Febvre: "De Lanson à Daniel Mornet. Un renoncement?", *Annales d'histoire sociale*, III, 1941 (artículo retomado en la selección de Febvre, *Combats pour l'histoire*, París, Colin, 1953, págs. 263-268).

2. Daniel Mornet: *Les Origines intellectuelles, op. cit.*, pág. 2.

3. *Ibid.*, pág. 3.

4. *Ibid.*, pág. 477.

5. Michel Foucault: "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", *Hommage à Jean Hyppolite*, París, Presses Universitaires de France, 1971, págs. 145-172.

6. *Ibid.*, pág. 161.

7. Michel Foucault: "Réponse au Cercle d'épistémologie", *Cahiers pour l'analyse*, 9, *Généalogie des sciences*, verano de 1968, págs. 9-40; cita pág. 11.

8. Jean-Marie Goulemot: "Pouvoirs et savoirs provinciaux au XVIIIe siècle", *Critique*, págs. 397-398, 1980, págs. 603-613.

9. Thomas Schleich: *Aufklärung und Revolution. Die Wirkungsgeschichte Gabriel Bonnot de Mablys in Frankreich (1740-1940)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1971, pág. 210, y Hans Ulrich Gumbrecht y Rolf Reichardt, "Philosophe, Philosophie", *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, bajo la dirección de Rolf Reichardt y de Eberhard Schmitt, vol. 3., Munich, R. Oldenbourg Verlag, 1985, págs. 7-88. Cf. Jeremy Popkin: "Recent Western German Work on the French Revolution", *Journal of Modern History*, 1987, págs. 737-750.

10. Edgar Quinet: *La Révolution* (1865), París, Belin, 1987, págs 185-190, "Timidité d'esprit des hommes de la Révolution" y, págs. 513-515, "Du Tempérament des hommes de la Révolution et de celui des hommes des révolutions religieuses".

11. Norbert Elias: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (1939), Francfort, Suhrkamp, 1969 (trad. fr. *La Civilisation des moeurs* y *La Dynamique de l'Occident*, París, Calmann-Lévy, 1973 y 1975).

12. Gustave Lanson: "Programme d'études sur l'histoire provinciale de la vie littéraire en France", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1903, págs. 445-453, y "L'histoire littéraire et la sociologie", *Revue de métaphysique et de morale*, XII, 1904, págs. 621-642.

13. Daniel Mornet: *Les Origines intellectuelles, op. cit*, pág. 471.

14. François Furet: *Penser la Révolution française*, París, Gallimard, 1978, págs 38-39.

15. Hyppolite Taine: *L'Ancien Régime*, (1876), *Les Origines de la France contemporaine*, tomo I, París, Laffont, 1986 (la carta de Boutmy del 31 de julio de 1874 es citada en la Introducción, "Taine et les *Origines de la France contemporaine*", de François Léger, pág. XXXI).

16. *Ibid.*, pág. 187.

17. Erich Auerbach: *Mimesis. Dargestelte Wirklicht in der abendländischen Literatur*, Berne, Francke AG Verlag, 1946, cap. XV. (trad. fr.: *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, París, Gallimard, 1968, págs. 365-394; cita pág. 388.) [*Mímesis*. México, FCE, 1983.]

18. Alexis de Tocqueville: *L'Ancien Régime et la Révolution*, París, Gallimard, 1967, pág. 81.

19. Todas las citas de Tocqueville de este párrafo y del siguiente provienen del cap. I del libro III de *L'Ancien Régime et la Révolution*, *op. cit.*, págs. 229-241.

20. Alexis de Tocqueville: *op. cit.*, pág. 158.

21. *Ibid.*, pág. 43.

22. Keith Michael Baker: "On the Problem of the Ideological Origins of the French Revolution", *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives*, Dominick LaCapra y Steven L. Kaplan comps., Ithaca y Londres, Cornell University Press,

1982, págs. 197-219; cita en pág. 212 (retomado en Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, 1990, págs. 12-27).

23. Keith Michael Baker: art. citado, págs. 213-216.

24. Augustin Cochin: *Les Sociétés de pensée et la Démocratie moderne. Études d'histoire révolutionnaire* (1921), París, Copernic, 1978, y *Les Sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne (1787-1788)*, 1925; François Furet: "Augustin Cochin: la théorie du jacobinisme", *Penser la Révolution française, op. cit.*, págs. 212-259; Ran Halévi: "L'idée et l'événement. Sur les origines intellectuelles de la Révolution française", *Le Débat*, 38, 1968, págs. 145-163.

25. Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Offlentlichkeit*, Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag, 1962. [*Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona, Gustavo Gili, 1982.]

26. Michel de Certeau: "La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières, XVIIe-XVIIIe", *La Societa religiosa nell'età moderna*, Nápoles, Guida Editori, 1973, págs. 447-509 (retomado en *L'Ecriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975, págs. 153-212).

27. Michel Foucault: *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975. [*Vigilar y Castigar*, México, Siglo XXI, 1976.]

Capítulo 2

28. Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Offentlichkeit, op. cit.* [nota 1, pág. 28] (Trad. fr. *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, op.cit.)*. Cf. también Peter Hohendahl: "Jürgen Habermas: 'The Public Sphere' (1964)", y Jürgen Habermas: "The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964)", *New German Critique*, volumen I, nº 3, otoño de 1974, págs. 45-55.

29. Jürgen Habermas: *L'Espace public, op. cit.*, pág. 38.

30. René Descartes: *Discurso del método*, 3ª parte, Madrid, Espasa Calpe, 1982.

31. *Ibid.*, de la edición francesa.

32. Jürgen Habermas: *L'Espace public, op. cit.*, pág. 48.

33. *Ibid.*, pág. 63. Acerca del lugar de las mujeres en la esfera pública, absolutista y burguesa, cf. Joan Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1988.

34. Keith Michael Baker: "Representation", *The Political Culture of the Old Regime*, Keith Michael Baker comp., Oxford, Pergamon Press, 1987, págs. 469-492 (retomado bajo el título "Representation Redefined" en Keith Michael Baker: *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century, op. cit.* [nota 1, pág. 26], págs. 224-251).

35. Emmanuel Kant: "Beantwortung der Frage: Was Ist Aufklärung?", *Berlinische Monatsschrift*, 1784 (trad. fr. "Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?", *La Philosophie de l'histoire*

[opuscules], París, Denoël/Gonthier, "Médiations", 1983, págs. 46-55). Sobre este texto, cf. los tres comentarios de Ernst Cassirer: *Kants Leben und Lehre*, Berlín, 1918 (trad. ingl. *Kant's Life and Thought*, New Haven, Yale University Press, 1981, págs. 227-228 y 368), de Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Offentlichkeit, op. cit.* y de Michel Foucault: "Afterword: the Subject and the Power", en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, págs. 208-226, y en particular págs. 215-216, y "Un cours inédit", *Le Magazine littéraire*, nº 207, 1984, págs. 35-39. En los ocho párrafos siguientes, todas las citas provienen de este texto de Kant.

36. La referencia a las prácticas de la vida intelectual del siglo XVII, fundada desde el tiempo de los eruditos libertinos sobre el intercambio de correspondencia, la comunicación de manuscritos, los envíos de libros prestados u obsequiados y luego, después de mediados de siglo, la lectura de los periódicos eruditos (cf. Robert Mandrou: *Des humanistes aux hommes de science (XVe et XVIIe siècles)*, París, Éd. du Seuil, 1973, págs. 151-153 y 207-215, y Daniel Roche: "Correspondance et voyage au XVIIIe siècle: le réseau de sociabilité d'un académicien provincial, Séguier de Nîmes", *Les Républicains des lettres. Gens de culture et Lumière au XVIIIe siècle*, París, Fayard, 1988, págs. 263-280, cruza en el texto de Kant una comprobación implícita en cuanto a la situación alemana que, más aún que la francesa, caracterizada por la reunión de los intelectuales en una capital única, depende de la circulación de lo escrito. En 1827, Goethe marcará con fuerza esta particularidad nacional: "Nuestros talentos y cerebros inteligentes están dispersos por toda Alemania. Uno está en Viena, otro en Berlín, otro en Königsberg, otro en Bonn o en Düsseldorf; de cincuenta a cien millas separan a unos de otros, de modo que el contacto y el intercambio personal de pensamientos son cosas muy raras" (citado por Norbert Elias: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychologentische Untersuchungen* (1939), *op. cit* [nota 1, pág. 16], tomo I, págs. 33-34; trad. fr. *La Civilisation des mœurs, op. cit.*, págs. 42-43). Cf. también Paul Dibon: "Communication in *Respublica litteraria* of the 17th Century", *Res Publica Litterarum*, I, 1978, págs. 42-55.

37. Mona Ozouf: "L'opinion publique", *The Political Culture of the Old Regime, op. cit.*, págs. 419-434; citas según la nota 24, págs. 432-433 (retomado bajo el título "Le concept d'opinion publique au XVIIIe siècle", en *L'Homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, París, Gallimard, págs. 21-53).

38. Elizabeth Fleury: *Le Peuple en dictionnaires (fin XVIIe siècle-XVIIIe siècle)*, Diploma de estudios profundos, París, École des Hautes Études en sciences sociales, 1986, dactilografiado.

39. Pierre Corneille: *Nicomède* en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", tomo II, 1984, págs. 637-712, versos 1697-1698, 1621-1622 y 1779-1780.

40. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, citado según la edición de Lausana y Berna, 1780, tomo XXV, págs. 543-545.

41. *Ibid.*, tomo XXIII, págs. 754-757.

42. *Ibid.*, tomo XXVII, págs. 752-753.

43. Keith Michael Baker: "Politics and Public Opinion under the Old Regime: Some Reflections", *Press and Politics in Pre-Revolutionary France*, Jack R. Censer y Jeremy D. Popkin, comps., Berkeley y Los Angeles, California University Press, 1987, págs. 204-246 (incluido con el título de "Public Opinion as Political Invention", en *Inventing the French Revolution*, *op. cit.*, págs. 167-199, y trad. fr. "Politique et opinion publique sous l'Ancien Régime", *Annales ESC*, 1987, págs. 41-71).

44. Citado por Mona Ozouf: "L'opinion publique", art. citado, pág. 424.

45. Jean Le Rond d'Alembert: *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, París, Gonthier: "Médiations", 1965, "Explication détaillée du système des connaissances humaines", págs. 155-168; citas págs. 159-160: [*Discurso preliminar a la Enciclopedia*, Madrid, Aguilar, 1965].

46. *Ibid.*, Dedicatoria a Monseñor el Conde de Argenson, págs. 14-15. Véase Robert Darnton: "Philosophers Trim the Tree of Knowledge: The Epistemological Strategy of the *Encyclopédie*", *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Nueva York, Basic Books, 1984, págs. 190-215 (trad. fr. "L'arbre de la connaissance: la estratégie épistémologique de l'*Encylopédie*", *Le Grand Massacre des chats. Attitudes et croyances dans l'ancienne France*, París, Payot, 1985, págs. 176-199). [*La gran matanza de gatos*. México, FCE, 1987.]

47. Malesherbes: "Remontrances relatives aux impôts, 6 mai 1775", *Les "Remontrances" de Malesherbes 1771-1775*, comp. por Élisabeth Badinter, París, UGE, "10/18", 1978, págs. 167-284; cita págs. 272-273.

48. Condorcet: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, París, Flammarion, "GF", 1988, pág. 188. [*Bosquejo de un cambio histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Editora Nacional, 1980.] Para una discusión, en otro contexto, de la vinculación entre circulación del impreso y esfera pública, véase la obra recientemente publicada de Michael Warner: *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America*, Cambridge, Massachusetts y Londres, Harvard University Press, 1990.

49. *Ibid*, pág. 189.

50. *Ibid*, pág. 229.

51. Christian Jouhaud: "Propagande et action au temps de la Fronde", *Culture et Idéologie dans la genèse de l'État moderne*, Roma, École française de Rome, 1985 págs. 337- 352, y Louis Marin, "Pour une théorie baroque de l'action politique", en Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'État*, París, Les Éditions de Paris, 1988, págs. 7-65.

52. Malesherbes: *op. cit.*, págs. 269-270.

53. Sarah Maza: "Le tribunal de la nation: les mémoires judiciaires et l'opinion publique à la fin de l'Ancien Régime", *Annales ESC*, 1987, págs. 73-90. Tomamos de este artículo las citas de nuestro comentario sobre los escritos judiciales. Véanse también Sarah Maza: "Domestic Melodrama as Political Ideology: The Case of the Comte de Sanois", *American Historical Review*, vol. 94, nº 5, 1989, págs. 1249-1265, y para estudios anteriores, Hans-Jürgen Lüsebrink: "L'affaire Cléreaux (Ruán, 1786-1790). Affrontements idéologiques et tensions institutionnelles autour de la scène judiciaire au XVIIIe siècle", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 191, 1980, págs. 892-900, y John Renwick: "Voltaire et Morangiès 1772-1773 ou les Lumières l'ont échappé belle", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 202, 1982.

54. Arlette Farge: "Familles: l'honneur et le secret", *Histoire de la vie privée*, bajo la dirección de Philippe Ariès y Georges Duby, tomo III, *De la Renaissance aux Lumières*, volumen dirigido por Roger Chartier, París. Éd. du Seuil, 1986, págs. 580-617 [*Historia de la vida privada*, Madrid, Aguilar, 1988], y Arlette Farge y Michel Foucault: *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille*, París, Gallimard/Juilliard, "Archives",1982.

55. Thomas E. Crow: *Painters and Public Life in Eighteenth-Century Paris*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1985, cita pág. 5.

Capítulo 3

56. Malesherbes: *Mémoires sur la librairie et sur la liberté de la presse*, Introducción y notas por Graham E. Rodmell, Chapel Hill, North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures, 1979. Todas las citas de los escritos de Malesherbes que hacemos en este libro corresponden a esta edición. Se mencionan entre paréntesis y se señalan con la letra M. seguida del número de página. Sobre este texto, véase Raymond Birn: "Malesherbes and the Call for a Free Press", *Revolution in Print. The Press in France 1775-1800*, Robert Darnton y Daniel Roche comps., Berkeley y Los Angeles, University of California Press en colaboración con la New York Public Library, 1989, págs. 50-66.

57. Diderot: *Sur la liberté de la presse*, texto parcial preparado, presentado y con notas de Jacques Proust, París, Éditions sociales, "Les Classiques du peuple", 1964. Todas nuestras citas de este texto de Diderot corresponden a esta edición y se señalan con la letra D., seguida del número de página. Otra edición de este texto se publicó con el título: *Lettre historique et politique sur le commerce de la librairie*, en D. Diderot: *Œuvres complètes*, París, Club français du livre, tomo V, págs. 305-381. Sobre este escrito, véase Jacques Proust: "Pour servir à une édition critique de la *Lettre sur le commerce de la librairie*", *Diderot Studies*, III, 1961, págs. 321-345.

58. Citado por Jacques Proust, en Diderot: *Sur la liberté de la presse*, *op. cit.*, pág. 7.

59. **Dale Van Kley**: *The Damiens Affair and the Unraveling of the Ancien Régime, 1750-1770*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

60. Didier Ozanam: "La disgrâce d'un premier commis: Tercier et l'affaire de l'*Esprit* (1758-1759)", *Bibliothèque de l'École des Chartes*, CXIII, 1955, págs. 140-170, y Pierre Grosclaude, *Malesherbes témoin et interprète de son temps*, París, Librairie Fischbacher, 1961, págs. 120-127.

61. Pierre Grosclaude: *op. cit.*, pág. 104. Sobre el caso De Prades, véanse John S. Spink: "Un abbé philosophe: l'affaire de J.-M. de Prades", *Dix-huitième Siècle*, nº 3, 1971, págs. 145-180, y Jean-Claude Davis: "L'affaire de Prades en 1751-1752 d'après deux rapports de police", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 245, 1986, págs. 359-371.

62. *Ibid.*, pág. 105.

63. *Ibid.*, págs. 127-138.

64. Sobre Jacob-Nicolas Moreau, véanse Dieter Gembicki: *Histoire et Politique à la fin de l'Ancien Régime: Jacob-Nicolas Moreau (1717-1803)*, París, Nizet, 1979 ; Keith Michael Baker: "Controlling French History: the Ideological Arsenal of Jacob-Nicolas Moreau", *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, *op. cit.*[nota 1, pág. 26], págs. 59-85; Blandine Barret-Kriegel: *Les Historiens et la Monarchie*, París, Presses universitaires de France, 1988, tomo I, *Jean Mabillon*, págs. 211-267, y tomo IV, *La République incertaine*, págs. 5-93.

65. *Les "Remontrances" de Malesherbes 1771-1775*, *op. cit.* [nota 2, pág. 46], 273.

66. Steven L. Kaplan, *Bread: Politics and Political Economy in the Reign of Louis XV*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976 (trad. fr. *Le Pain, le Peuple et le Roi : la bataille du libéralisme sous Louis XV*, París, Librairie académique Perrin, 1986), y *Provisioning Paris. Merchants and Millers in the Grain and the Flour Trade during the Eighteenth-Century*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1984 (trad. fr. *Les Ventres de Paris. Pouvoir et approvisionnement dans la France d'Ancien Régime*, París, Fayard, 1988).

67. Citado según Steven L. Kaplan, *Provisioning Paris*, *op. cit.*, pág. 594 (trad. fr. pág. 500).

68. Citado según Jacques Proust, en Diderot: *Sur la liberté de la presse*, *op. cit.*, pág. 24.

69. Roger Chartier: "L'imprimerie en France à la fin de l'Ancien Régime: l'état général des imprimeurs de 1777", *Revue française d'histoire du livre*, 6, 1973, págs. 252-279.

70. Robert Darnton: *The Business or Enlightenment: A Publishing History of the* Encyclopédie *1775-1800*, Cambridge, Harvard University Press, 1979, págs. 177-182 (trad. fr. *L'Aventure de l'Encyclopédie 1775-1800. Un best-seller au siècle des Lumières*, París, Librairie académique Perrin, 1982, págs. 147-151).

71. Robert Darnton: "A Police Inspector Sorts His Files: The Anatomy of the Republic of Letters", *The Great Cat Massacre*, *op. cit.*

[nota 1, pág. 46], págs. 144-189 (trad. fr. "La République des lettres: les intellectuels dans les dossiers de la police", *Le Gran Massacre des chats*, *op. cit.*, págs. 136-175).

72. Sobre los permisos tácitos, véase Robert Estivals: *La Statistique bibliographique de la France sous la monarchie au XVIIIe siècle*, París-La Haya, Mouton, 1965, págs. 107-120 y 275-291. Para tener una perspectiva general del régimen de privilegios, véase Raymond Birn: "Profit of Ideas: *Privilège en librairie* in Eighteenth-Century France", *Eighteenth-Century Studies*, vol. 4, nº 2, invierno de 1970-1971, págs. 131-168.

73. Pierre Grosclaude: *op. cit.*, págs. 92-95.

74. Alexis de Tocqueville: *L'Ancien Régime et la Révolution*, *op. cit.* [nota 1, pág. 21], pág. 278.

75. Jacques Proust: *Diderot et l'Encyclopédie*, París, Colin, 1967, cap. III, "L'*Encyclopédie* et la fortune de Diderot", págs. 81-116.

76. Robert Darnton: "A Police Inspector Sorts His Files", art. citado, págs. 147-157 y figura 3 (trad. fr. págs. 142-146 y cuadro 3).

77. Robert Darnton: "The facts of Literary Life in Eighteenth-Century France", *en The Political Culture of the Old Regime*, *op. cit.* [nota 2, pág. 35], págs.261-291 (en particular págs. 272-276 y figura 5).

78. Voltaire: *Œuvres complètes, Dictionnaire philosophique*, París, Garnier Frères, 1878-1879. [*Diccionario filosófico*, Torrejón, Akal, 1976.] Las dos primeras citas corresponden a los artículos "Charlatan" tomo II, págs. 138-141 y "Quisquis (du) de Ramus ou La Ramée. Avec quelques observations utiles sur les persécuteurs, les calominateurs et les faiseurs de libelles", tomo IV, págs. 318-334, y las dos últimas, artículo "Auteurs", tomo I, págs. 496-501.

79. John Lough: *Writer and Public in France, From the Middle Ages to the Present Day*, Oxford, Oxford University Press, 1978, págs. 199-225 (trad. fr. *L'Écrivain et son Public*, París, Le Chemin vert, 1987, págs. 176-196).

80. Erik Walter: "Les auteurs et le champ littéraire", *Histoire de l'édition francaise*, bajo la dirección de Henri-Jean Martin y Roger Chartier, tomo II, *Le Livre triomphant, 1660-1830*, París, Promodis 1984, págs. 382-399. Para una perspectiva comparatista, véanse Mark Ross: "The Author as Proprietor: *Donaldson v. Becket* and the Genealogy of Modern Authorship", *Representations*, 23, verano de 1988, págs. 51-85 (con respecto a Inglaterra), y Martha Woodmansee: "The Genius and the Copyright: Economic and Legal Conditions of the Emergence of the 'Author'", *Eighteenth-Century Studies*, vol. 17, nº 4, verano de 1984, págs. 425- 448 (con respecto a Alemania).

81. Alain Viala: *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l' âge classique*, París, Éd. de Minuit, 1985. Sobre este libro véanse las notas críticas de Jean-Philippe Genet: "La mesure et le champ culturel", *Histoire et Mesure*, II, 1, 1987, págs. 137-169, y de Christian Jouhaud: "Histoire et histoire littéraire: Naissance de l'écrivain", *Annales ESC*, 1988, págs. 849-866.

82. John Lough: *Writer and Public*, *op. cit.*, págs. 195-197 (trad. fr. págs. 172-173).

83. **John Lough**: "Luneau de Boisjermain v. the Publishers of the *Encyclopédie*", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 23, 1963, págs. 115-173. En el primer juicio que Luneau de Boisjermain inicia, entre 1768 y 1770, contra los directores de librerías e impresores parisienses (con su gran discusión sobre la *Enciclopedia*), dos son los puntos que están en el epicentro del diferendo: ¿en qué condiciones, un autor que ha recibido un privilegio, para uno de sus libros, puede venderlo? El derecho de "publicar", es decir, de solicitar un privilegio, hacer imprimir un libro y distribuirlo, ¿pertenece a cada individuo, aunque no sea el autor del texto, o sólo a los libreros? La causa refleja el temor de los libreros frente a la posible emancipación de los autores, que pasarían a ser, de pleno derecho, editores de sus propias producciones, pero también de otras obras.

84. Beaumarchais: *La Folle Journée ou le Mariage de Figaro, Théâtre*, París, Flammarion, "GF", 1965, págs. 103-242, acto V, escena III, págs. 224-226. Todas nuestras citas del libro de Beaumarchais corresponden a esta escena. [*Las bodas de Fígaro*, Madrid, Escelicer, 1972.]

85. Robert Darnton: "A Clandestine Bookseller in the Provinces", *The Literary Underground of the Old Regime*, Cambridge, Massachusetts y Londres, Harvard University Press, 1982, págs. 122-147, versión abreviada del ensayo "Trade in the Taboo: the Life of a Clandestine Book Dealer in Provincial France", *The Widening Circle. Essays on the Circulation of Literature in Eighteenth-Century Europe*, P. J. Korshin comp., Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1976, págs. 11-83 (trad. fr. "Un commerce de livres 'sous le manteau' en province à la fin de l'Ancien Régime", *Bohème littéraire et Révolution. Le monde des livres au XVIIIe siècle*, París, Gallimard/Le Seuil, "Hautes Études",1983, págs. 155-175).

86. Rolf Reichardt: "Bastille", *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820, op. cit.* [nota 4, pág. 14], vol. 9, 1988, págs. 7-74, y Hans-Jürgen Lüsebrink y Rolf Reichardt: *Die Bastille. Zur Symbolgeschichte von Herrschaft und Freiheit*, Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 1990. En francés, Hans-Jürgen Lüsebrink y Rolf Reichardt: "La 'Bastille' dans l'imaginaire social de la France à la fin de XVIIIe siècle (1774-1799)", *Revue d'histoire moderne er contemporaine*, 1983, págs. 196-234.

87. Daniel Roche: "La police du livre", *Histoire de l'édition française*, tomo II, *op. cit.*, págs. 84-91.

88. Sobre este texto véase Christiane Berkvens-Stevelinck, *Prosper Marchand. La vie et l'oevre (1678-1756)*, Leyde, E. J. Brill, 1987. págs. 39-64.

89. Condorcet: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, op. cit.* [nota 1, pág. 47], pág. 190. [Hay versión castellana: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano, op. cit.*]

Capítulo 4

90. Alexis de Tocqueville: *L'Ancien Régime et la Révolution*, *op. cit.* [nota 1, pág 21], págs. 239-240.

91. Hyppolyte Taine: *L'Ancien Régime. Les Origines de la France contemporaine*, tomo I , *op. cit.* [nota 2, pág. 18], pág. 205.

92. Daniel Mornet: *Les Origines intellectuelles de la Révolution française 1715-1787*, *op. cit.* [nota 1, pág. 11], pág. 432.

93. Roger Chartier: "Du livre au lire. Les pratiques citadines de l'imprimé 1660-1780", *Lectures et Lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, París, Éd. du Seuil, 1987, págs. 165-222. En cuanto al marcado aumento, con posterioridad a 1765, de los remates de bibliotecas privadas, véase el estudio fundamental de Friedhelm Beckmann: "Französische Privatbibliotheken. Untersuchungen zu Literatursystematik und Buchbesitz im 18 Jarhundert", *Archiv für Geschichte des Buchwesens*. tomo 31, 1988, págs. 1-160.

94. Jean-Louis Pailhès: "En marge des bibliothèques: l'apparition des cabinets de lecture", *Histoire de bibliothèques françaises. Les bibliothèques sous l'Ancien Régime 1530-1789*, bajo la dirección de Claude Jolly, París, Promodis-Éditions du Cercle de la librairie, 1988, págs. 414-421.

95. Louis-Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*, Amsterdam, 1782-1783, tomo V, *Loueurs de livres*, págs. 61-64 [cita págs. 61-62]. La alusión reiterada a la obra de Mercier en este capítulo no significa que la consideremos directamente documental. Muy por el contrario, la hemos elegido como compañera de análisis por sus percepciones y juicios inducidos por la posición y las inquietudes de Mercier. Sobre Mercier: *Louis-Sébastien Mercier précurseur et sa fortune. Avec des documents inédits. Recueil d'études sur l'influence de Mercier*, bajo la dirección de Herman Hofer, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1977 (Bibliografía crítica por Geneviève Cattin, págs. 341-361).

96. François Furet: "La 'librairie' du royaume de France au XVIII• siècle", *Livre et Société dans la France du XVIII• siècle*, París-La Haya, Mouton, 1965, págs. 3-32, y Henri-Jean Martin, "Une croissance séculaire", *Histoire de l'édition française*, tomo II, *Le Livre triomphant. 1660-1830*, *op. cit.* [nota 2, pág. 77], págs. 94-103.

97. Robert Darnton: "Philosophy under the Cloak", *Revolution in Print. The Press in France 1775-1800*, *op. cit.* [nota 1, pág. 53], págs. 27-49.

98. Louis-Sébastien Mercier, *op. cit.*, tomo V, *Huissiers-priseurs*, págs. 337-345; cita pág. 341.

99. Jacqueline Artier: "Étude sur la production imprimée de l'année 1764", *École nationale des chartes. Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1981*, París, 1981, págs. 9-18.

100. Louis-Sébastien Mercier: *op. cit.*, tomo II, *Censeurs royaux*, págs. 51-52.

101. Robert Darnton: "Le livre prohibé aux frontières: Neuchâtel", *Histoire de l'édition française*, *op. cit.*, págs. 342-359, cita pág. 343.

102. **Jeanne** Veyrin-Forrer: "Livres arrêtés, livres estampillés: traces parisiennes de la contrefaçon", *Les Presses grises. La contrefaçon du livre (XVIe-XIXe siècle)*, textos compilados por François Moureau, París, Aux Amateurs de livres, 1988, págs. 101-112, y Anne Boes y Robert L. Dawson: "The Legitimation of Contrefaçons and the Police Stamp of 1777", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 230, 1985, págs. 461-484.

103. Silvio Corsini: "La contrefaçon du livre sous l'Ancien Régime", *Les Presses grises*, *op. cit.*, págs. 22-38, y Anne Sauvy: "Livres crontrefaits et livres interdits", *Histoire de l'édition française*, *op. cit.*, págs. 104-119.

104. Louis-Sébastien Mercier: *Tableau de Paris*, *op. cit.*, tomo VII, *Saisies*, págs. 183-188; cita págs. 187-188.

105. Bibliothèque de l'Arsenal, ms 10 305, se trata de un "listado de libros prohibidos, incautados a un librero de París el 31 de julio de 1777, cuya destrucción fue ordenada por sentencia del 26 de agosto de 1777".

106. Robert Darnton: "Un colporteur sous l'Ancien Régime", *Censures. De la Bible aux larmes d'Eros*, París, Éditions du Centre Georges Pompidou, 1987, págs. 130-139.

107. Robert Darnton: "A Clandestine Bookseller in the Provinces", art. citado [nota 1, pág. 82], versión abreviada del ensayo "Trade in the Taboo", art. citado (trad. fr. "Un commerce de livres 'sous le manteau' en province à la fin de l'Ancien Régime", art. citado).

108. Robert Darnton: "Livres philosophiques", *Enlightenment Essays in Memory of Robert Shackleton*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988, págs. 89-107.

109. Bibliothèque de l'Arsenal, ms 10 305, se trata de un "listado de libros depositados en Saint Louis de la Culture, ordenado por mandato de funcionarios del gobierno e iniciado por Poinçot el 14 de julio de 1790".

110. Informe enviado al alcalde de París el 19 de octubre de 1790, citado según Frantz Funck-Brentano: *Archives de la Bastille*, París, 1892-1894 tomo I, pág. XLV.

111. Louis-Sébastien Mercier: *op. cit.*, tomo VII, *Libelles*, págs. 22-28, cita pág. 22.

112. *Ibid.*, tomo VIII, *Trente Écrivains en France, pas davantage*, págs. 106-114; cita págs. 106-107.

113. Robert Darnton: "A Clandestine Bookseller in the Provinces", art. citado, pág. 147 (trad. fr. "Un commerce de livres 'sous le manteau'en province à la fin de l'Ancien Régime", art. citado pág. 170).

114. Louis-Sébastien Mercier: *op. cit.*, tomo VI, *Estampes licencieuses*, págs. 92-94; cita pág. 94.

115. *Ibid.*, tomo VII, *Libelles*, págs. 22-28; cita págs. 22-23.

116. *Ibid.*, tomo VI, *Placards*, págs. 85-89.

117. Richard Hoggart: *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life with Special Reference to Publications and Entertainments*, Londres, Chatto y Windus, 1957 (trad. fr. *La culture du pauvre. Étude*

sur les styles de vie des classes populaires en Angleterre, París, Éd. de Minuit, 1970, págs. 295-296 y 332-333).

118. *Journal de ma vie. Jacques-Louis Ménétra, compagnon vitrier au 18e siècle*, presentado por Daniel Roche, París, Montalba, 1982, págs. 218-222 y 300.

119. Daniel Roche : "Les primitifs du rousseauisme. Une analyse sociologique et quantitative de la correspondance de J.J. Rousseau", *Annales ESC*, 1971, 151-172.

120. Jean Biou: "Le rousseauisme, idéologie de substitution", *Roman et Lumières au XVIIIe siècle*, París, Éditions sociales, 1970, págs. 115-128, y Anna Ridehalgh: "Preromantic Attitudes and the Birth of a Legend: the French Pilgrimage to Ermenonville, 1778-1789", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 215, 1982, págs. 231-252.

121. Robert Darnton : "Readers Respond to Rousseau: the Fabrication of Romantic Sensitivity", *The Great Cat Massacre*, *op. cit.* [nota 1, pág.46], pág. 214-256 (trad. fr. "Le courrier des lecteurs de Rousseau: la construction de la sensibilité romantique", *Le Grand Massacre des chats*, *op. cit.*, págs. 200-238).

122. Robert Darnton: *The Business of Enlightenment*, *op. cit.* [nota 2, pág. 65], págs. 287-294 (trad. fr. *L'Aventure de l'*Encyclopédie *1775-1800.Un best-seller au siècle des Lumières*, *op. cit.*, págs. 218-225).

123. Agnès Marcetteau y Dominique Varry: "Les bibliothèques de quelques acteurs de la Révolution", *Livre et Révolution*, Actas compiladas por Frédéric Barbier, Claude Jolly y Sabine Juratic: *Mélanges de la Bibliothèque de la Sorbonne*, 9, 1989, págs. 189-207.

124. Alexis de Tocqueville: *op. cit.*, pág. 158.

125. Louis-Sébastien Mercier: *op. cit.*, tomo V, *A la Royale*, págs. 148-149.

126. *Ibid.*, tomo V, *Vieilles Enseignes*, págs. 123-126; cita pág. 123.

127. Christian Jouhaud: *Mazarinades. La Fronde des mots*, Paris, Aubier, 1985, págs. 37-39.

128. Jacques Revel: "Marie-Antoinette", *Dictionnaire critique de la Révolution française*, bajo la dirección de François Furet y Mona Ozouf, París, Flammarion, 1988, págs. 286-298.

129. Mona Ozouf: "Le Panthéon. L'École normale des morts", *Les Lieux de mémoire*, bajo la dirección de Pierre Nora, I, *La République*, París, Gallimard, 1984, págs. 139-166, y Roger Barny: "Rousseau dans la Révolution: le personnage de Jean-Jacques et les débuts du culte révolutionnaire (1787-1791)", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 246, 1986.

130. James Leith: "Les trois apothéoses de Voltaire", *Annales historiques de la Révolution française*, abril-junio de 1979, págs. 161-209; cita pág. 200.

131. Robespierre: "Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales", *Textes*

choisis, tomo III (noviembre de 1793-julio de 1794), París, Éditions sociales, 1958, págs.155-180; cita págs. 171-172.

132. Lise Andriès: "Les florilèges littéraires pendant la Révolution", *Littérature, Intertextualité et Révolution*, 69, 1988, págs. 5-18.

133. Hans-Jürgen Lüsebrink, "L' 'Histoire des Deux Indes' et ses 'extraits'. Un mode de dispersion textuelle au XVIIIe siècle", *ibid.*, págs. 28-41.

134. James Leith, art. citado, pág. 207.

135. Citado según Hans Ulrich Gumbrecht y Rolf Reichardt: "Philosophe, Philosophie", *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820, op. cit.* (nota 4, pág. 14), vol. 3, 1985, págs. 7-88; cita pág. 64.

136. Rolf Engelsing: "Die Perioden der Lesergeschichte in der Neuzeit. Das statistische Ausmass und die soziokulturelle Bedeutung der Lektüre", *Archiv für Geschichte des Buchwesens*, tomo 10, 1970, págs. 945-1002, y Erik Schön: *Der Verlust der Sinnlichkeit oder Die Verwandlungen des Lesers. Mentalitätswandel um 1800*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987.

137. Roger Chartier: "Représentations et pratiques: lectures paysannes au XVIIIe siècle", *Lectures et Lecteurs dans la France d'Ancien Régime, op. cit.*, págs. 223-246.

138. Louis-Sébastien Mercier: *op. cit.*, tomo II, *Bouquiniste*, págs. 128-132; cita págs. 131-132.

139. *Ibid.* tomo IV, *Petits Formats*, págs. 80-84; cita págs. 80-81.

140. Emmanuel Kant: "Beantwortung der Frage: Was Ist Aufklärung?", art. citado [nota 1, pág. 36] (trad. fr. "Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?", art. citado).

Capítulo 5

141. Alexis de Tocqueville: *L'Ancien Régime et la Révolution, op. cit.* (nota 1, pág. 21). Las citas han sido tomadas de los dos capítulos siguientes: libro I, capítulo III, "Cómo la Revolución ha sido una revolución política", págs. 68-72, y libro III, capítulo III, "Cómo la irreligión había podido llegar a ser una pasión general y dominante entre los franceses del siglo XVIII, y qué clase de influencia tuvo esto en el carácter de la Revolución", págs. 242-253.

142. *Ibid.*, pág. 251.

143. Jean Delumeau: *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, París, Presses universitaires de France, "Nouvelle Clío" 30 *bis*, 1971, pág. 330.

144. Jacques Toussaert: *Le Sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Age*, París, Plon, 1963, en especial págs. 122-204. Para una perspectiva general de la práctica dominical y pascual en los siglos XIV y XV, véase Jacques Chiffoleau: "Les 'banalités' paroissiales", *Histoire de la France religieuse*, bajo la dirección de Jacques Le Goff y René Rémond, tomo II, *Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières*, volumen dirigido por François Lebrun, París, Éd. du Seuil, 1988, págs. 63-79.

145. Dominique Julia: "La Reforme posttridentine en France d'après les procès-verbaux des visites pastorales: ordre et résistances", *La Societa religiosa nell'età moderna, op. cit.*, [nota 1, pág. 29], págs. 311-433, en especial págs. 351-353. Véase asimismo Robert Sauzet: "L'acculturation des masses populaires", *Histoire de la France religieuse*, tomo II, *op. cit.*, págs. 434-443.

146. Marie-Hélène et Michel Froeschlé-Chopard, *Atlas de la Réforme pastorale en France de 1550 à 1790*, París, Éd. du Centre national de la recherche scientifique, 1986, págs. 64-69 y mapa 65, págs. 192-193.

147. Alphonse Dupront: *Du sacré. Croisades et pèlerinages, images et langage*, París, Gallimard, 1987, pág. 422.

148. Louis Perouas: *Le Diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724. Sociologie et pastorale*, París, SEVPEN, 1964.

149. Michel Vovelle: *Piété baroque et Déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, París, Plon, 1973, y Pierre Chaunu: *La mort à Paris, XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, París, Fayard, 1978.

150. Michel Vovelle: *op. cit.*, págs. 128-129.

151. Jean-Paul Poisson y Joannès Chetail: "Foi et au-delà dans les clauses religieuses des testaments déposés au Sénat de Savoie au XVIIIe siècle", *Le Gnomon. Revue internationale d'histoire du notariat*, nº 54, marzo de 1987, págs. 30-46.

152. Alain Bideau y Jean-Pierre Bardet: "Fluctuations chronologiques ou début de la révolution contraceptive?", *Histoire de la population française*, dirigida por Jacques Dupâquier, tomo II, *De la Renaissance à 1789*, París, Presses universitaires de France, 1988, págs. 373-398.

153. Pierre Chaunu: "Malthusianisme démographique et malthusianisme économique. Réflexions sur l'échec industriel de la Normandie à la époque du démarrage", *Annales ESC*, 1972, págs. 1- 19, 1 "Postface", *Histoire de la population française*, *op. cit.*, p. 553-563.

154. Jean-Louis Flandrin: *Familles. Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, París, Éd. du Seuil, edición corregida, 1984, págs. 204-233.

155. Jean-Louis Flandrin: *Les Amours paysannes. Amour et sexualité dans les campagnes de l'ancienne France (XVIe-XIXe siècle)*, París, Gallimard/Julliard, "Archives", 1975, págs. 177-179 y 233-235.

156. Peter Laslett, Karla Oosterveen y Richard Michael Smith: *Bastardy and its Comparative History. Studies in the History of Illegitimacy and Marital non Conformism in Britain, France, Germany, Sweden, North America, Jamaica and Japan*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1980.

157. Timothy Tackett: "L'histoire sociale du clergé diocésain dans la France du XVIIIe siècle", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1979, págs. 198-234.

158. Maurice Agulhon: *Pénitents et Francs-Maçons dans l'ancienne Provence*, París, Fayard, 1968, págs. 189-211.

159. **Louis Châtellier**, *L'Europe des dévots*, París, Flammarion, 1987, **págs. 195-232.**

160. Alphonse Dupront: "Livre et culture dans la société française du XVIIIe siècle", *Livre et Société dans la France du XVIIIe siècle*, *op. cit.* [nota 1, pág. 91], págs. 185-238; cita pág. 225.

161. Michel Vovelle: "La sensibilité pré-révolutionnaire", *Vom ancien régime zur französischen Revolution. Forschungen und Perspektiven*, bajo la dirección de Ernst Hinrichs, Eberhard Schmitt y Rudolf Vierhaus, Göttingen, Vandenhoeck y Ruprecht, 1978, págs. 516-538.

162. Michel de Certau: "La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVIIe-XVIIIe)", *La Societa religiosa nell'età moderna*, *op. cit.* [nota 1, pág. 29], págs. 447-509 (reproducción en *L'Écriture de l'histoire*, *op. cit.*, pág. 153-212).

163. Dominique Julia: "¿Déchristianisation ou mutation culturelle? L'exemple du Bassin parisien au XVIIIe siècle", *Croyances, Pouvoirs et Société. Des Limousins aux Français. Études offertes à Louis Perouas*, compilación de Michel Cassan, Jean Boutier y Nicole Lemaître, Treignac, Éd. Les Monédières, 1988, págs. 185-239.

164. Dale K. Van Kley: *The Damiens Affair*, *op. cit.* (nota 1, pág. 55), en especial págs. 163-165.

165. Citado según Dominique Julia: "Déchristianisation ou mutation culturelle?", art. citado, pág. 222.

166. Alphonse Dupront: *Du sacré*, *op. cit.*, pág. 424.

167. A título ilustrativo, véase Timothy Tackett: *Priest and Parish in Eighteenth Century France. A Social and Political Study of the Curés of Dauphiné*, Princeton, Princeton University Press, 1977, págs. 194-215.

168. Michel de Certeau: "La formalité des practiques", art. citado reproducido en *L' Écriture de l'histoire*, *op. cit.*, pág. 165).

169. Timothy Tackett: *Religion, Revolution, and Regional Culture in Eighteenth-Century France: The Ecclesiastical Oath of 1791*, Princeton, Princeton University Press, 1985 (trad. fr. *La Révolution, l'Église, la France. Le serment de 1791*, prefacio de Michel Vovelle, epílogo de Claude Langlois, París, Éd. du Cerf, 1896), y Dominique Julia: "La Révolution, l'Église et la France (nota crítica)", *Annales ESC*, 1988, págs. 761-770.

170. Michel Vovelle: *Religion et Révolution. La déchristianisation de l'an II*, París, Hachette, 1976 y *La Révolution contre l'Église. De la Raison à l' Être suprême*, Bruselas, Complexe, 1988.

171. Alphonse Dupront: *Du sacré*, *op.cit.*, pág. 466.

172. Roger Dupuy: *De la Révolution a la chouannerie. Paysans en Bretagne 1788-1794*, París, Flammarion, 1988, pág. 328.

173. Mona Ozouf: *La Fête révolutionnaire 1789-1799*, París, Gallimard, 1976, págs. 317-340.

Capítulo 6

174. Alphonse Dupront: *Les Lettres, les Sciences, la Religion et les Arts dans la société française de la deuxième moitié du XVIIIe siècle*, París, Centre de documentation universitaire, 1964, pág. 52.

175. Los extractos de los cuadernos de quejas citados en este párrafo y en el precedente han sido tomados de Pierre Goubert y Michel Denis: *1789. Les Français ont la parole... Cahiers de doléances des États généreaux*, París, Julliard, "Archives", 1964, págs. 39-49 (Saint-Jean-de-Cauquessac, Lauris, Sèvres), A. Dupront: *op. cit.*, pág. 53 (Barcelonette), y Régine Robin: *La Société française en 1789: Semur-en-Auxois*, París, Plon, 1970, págs. 298-308 (Toutry).

176. John Markoff: "Image du roi au début de la Révolution", *L'Image de la Révolution française*, Comunicaciones presentadas en el congreso mundial para el bicentenario de la Revolución, Sorbona, París, 6-12 de julio de 1989, dirigido por Michel Vovelle, París y Oxford, Pergamon Press, 1989, tomo I, págs. 237-245.

177. Michael Walzer: *Régicide and Revolution. Speeches and the Trial of Louis XVI*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974 (trad. fr. *Régicide et Révolution, Le procès de Louis XVI*, París, Payot, 1989, pág. 154), y Jeffrey Merrick: *The Desacralization of the French Monarchy in the Eighteenth Century*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1990.

178. Yves-Marie Bercé: *Histoire des croquants. Étude des soulèvements populaires au XVIIe siècle dans le Sud-Ouest de la France*, París-Ginebra, Droz, 1974, tomo II, págs. 608-611.

179. Arlette Farge y Jacques Revel: *Logiques de la foule. L'affaire des enlèvements d'enfants, Paris 1750*, París, Hachette, 1988; cita pág. 133.

180. *L'Attentat de Damiens. Discours sur l'événement au XVIIIe siècle*, bajo la dirección de Pierre Rétat, París, Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique, y Lyón, Presses universitaires de Lyon, 1979.

181. Michel Foucault: *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, *op. cit.* (nota 1, pág. 30), cap. II, "L'éclat des supplices", págs. 36-72; cita pág. 52. [*Vigilar y Castigar*, Camillas, Siglo XXI de España, 1984.]

182. Dale K. Van Kley: *The Damiens Affair and the Unraveling of the Ancien Régime 1750-1770*, *op. cit.* [nota 1, pág. 55], cap. 5, "Damiens, Peers", págs. 226-265.

183. E. J. F. Barbier: *Journal d'un bourgeois de Paris sous le règne de Louis XV*, París, UGE, 1963, págs. 279-280.

184. Arlette Farge (*La Vie fragile. Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIIIe siècle*, París, Hachette, 1986, págs. 206-234) hace notar la crítica creciente contra las ejecuciones públicas, expresada por los pedidos de gracia provenientes de la plebe y, llegado el caso, por el sabotaje de los agentes que infligen el castigo del rey.

185. Dale K. Van Kley: *op. cit.*, pág. 232.

186. *Ibid.*, pág. 255.

187. Las citas de este párrafo y del siguiente (salvo la del *Dictionnaire de Trévoux*) han sido tomadas de Steven L. Kaplan: *Bread,*

Politcs and Political Economy in the Reign of Louis XV, *op. cit.* [nota 1, pág. 61] (trad, fr. *Le Pain, le Peuple et le Roi. La bataille du libéralisme sous Louis XV*, *op. cit.*, págs. 217-219), y *The Famine Plot Persuasion in Eighteenth-Century France*, Registros de las actas de la American Philosophical Society, 72, Parte 3, 1982 (trad. fr. *Le Complot de famine: histoire d'úne rumeur au XVIIIe siècle*, París, Colin, "Cahiers des Annales", 39, 1982, págs. 40-41).

188. *Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*, nueva edición, París, 1771, "Peuple".

189. Las dos citas del *Journal* de Hardy han sido tomadas de Arlette Farge: *La Vie fragile*, *op. cit.*, págs. 204-205.

190. Dale K. Van Kley: *op. cit.*, págs. 253-254.

191. *Ibid.*, págs. 247-248 y nota 86, págs. 347-348.

192. Robert Darnton: "A Clandestine Bookseller in the Provinces", art. citado [nota 1, pág. 82], págs. 122-147, en especial págs. 145-146 (trad. fr. "Un commerce de livres 'sous le manteau' en province à la fin de l'Ancien Régime", art. citado, págs. 155-175, en especial págs. 169-170).

193. Marc Bloch: *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, (1924), nueva edición, París, Gallimard, 1983, cap. V. "Le miracle royal au temps des luttes religieuses et de l'absolutisme", págs. 309-379; cita pág. 347.

194. Citado según Marc Bloch, *op. cit.*, pág. 351.

195. Alain Boureau: *Le Simple Corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français XVe-XVIIIe siècle*, París, Les Éditions de Paris, 1988, pág. 23.

196. Jean-François Courtine: "L'héritage scolastique dans la problématique théologico-politique de l'âge classique", *L'État baroque. Regards sur la pensée politique de la France du premier XVIIe siècle*, textos compilados bajo la dirección de Henry Méchoulan, París, Vrin, 1985, págs. 89-118.

197. *Journal de ma vie. Jacques-Louis Ménétra, compagnon vitrier au XVIIIe siècle*, *op. cit.* [nota 1, pág. 105], págs. 161, 212, y nota 18, pág. 402.

198. E. J. F. Barbier: *op. cit.*, págs. 301-302.

199. *Journal de ma vie*, *op. cit.*, págs. 389-394.

200. Ralph E. Giesey: "The King Imagined", *The Political Culture of the Old Regime*, *op. cit.* [nota 2, pág. 35], págs. 41-59, y "Modèles de pouvoir dans les rites royaux français", *Annales ESC*, 1986, págs. 579-599.

201. Ralph E. Giesey: *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, Ginebra, Droz, 1960 (trad. fr. *Le roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, París, Flammarion, 1987).

202. Con respecto al cambio brusco de la simbología constitucional y de la teoría de la realeza, ocurrido en 1610, véanse Sarah Hanley: *The Lit de Justice of the Kings of France. Constitutional Ideology in Legend, Ritual, and Discourse*, Princeton, Princeton University Press,

1983, caps. X y XI, págs. 231-280, y Ralph E. Giesey: *Cérémonial et Puissance souveraine, France, XVe-XVIIe siècle*, París, Colin, "Cahier des Annales", 41, 1987, cap. III, "La crise du cérémonial en 1610", págs. 33-47.

203. Hélène Himelfarb: "Versailles, fonctions et légendes", *Les Lieux de mémoire*, bajo la dirección de Pierre Nora, II, *La Nation*, París, Gallimard, 1986, vol. 2, págs. 235-292, cita pág. 246.

204. Édouard Pommier: "Versailles, l'image du souverain", *ibid.*, págs. 193-234 (reproducción de la medalla de 1685, pág. 227).

205. Marianne Grivel: *Le Commerce de l'estampe à Paris au XVIIe siècle*, Ginebra, Droz, 1986, págs. 157-160.

206. Michèle Fogel: *Les Cérémonies de l'information dans la France du XVIe au milieu du XVIIIe siècle*, París, Fayard, 1989, págs. 133-245.

207. *Ibid.*, pág. 243.

208. Michèle Fogel: "Propagande, communication, publication: points de vue et demande d'enquête pour la France des XVIe-XVIIe siècle", *Culture et Idéologie dans la genèse de l'État moderne*, *op. cit.* [nota 2, pág. 48], págs. 325-336 (estadística, págs. 328-329).

209. Jacques Le Goff: "Reims, ville du sacre", *Les Lieux de mémoire*, *op. cit.*, II, *La Nation*, vol. 1, págs. 89-184.

210. Ralph E. Giesey: *Cérémonial et Puissance souveraine*, *op. cit.*, pág. 85.

211. Louis Marin: *Le Portrait du roi*, París, Éd. de Minuit, 1981, Introducción, "Les trois formules", págs. 7-22; cita pág. 10.

212. *Ibid.*, pág. 19.

213. Anne-Marie Lecoq: "La symbolique de l'État. Les images de la monarchie des premiers Valois à Louis XIV", *Les Lieux de mémoire*, *op. cit.*, II, *La Nation*, vol. 2, págs. 145-192.

214. Louis XIV: *Mémoires*, textos presentados y anotados por Jean Longnon, París, Tallandier, 1978, pág. 35.

215. Félibien, *Description sommaire du château de Versailles*, Paris, 1674 (citado según Édouard Pommier, art. citado, nota 25, pág. 229).

216. Bernard Teyssèdre: *L'Art au siècle de Louis XIV*, París, Le Livre de Poche, 1967, cap. V, "Versailles, vivante folie, 1666-1678", págs. 128-202.

217. Édouard Pommier: art. citado, pág. 213.

218. Hélène Himelfarb: art. citado, págs. 252-257.

219. Pierre Bourdieu: *Le Sens pratique*, París, Éd. de Minuit, 1980, pág. 226.

220. Louis Marin: *op. cit.*, pág. 11.

221. Pascal: *Pensées*, en *Œuvres complètes*, presentación y notas de Louis Lafuma, París, Éd. du Seuil, "L'Intégrale", 1963, 25, pág. 503 [*Pensamientos*, Madrid, Alfaguara, 1981].

222. *Ibid.*, 44, pág. 504.

223. Roger Chartier: "Du rituel au for privé; les chartes de mariage lyonnaises au XVIIe siècle", *Les Usages de l'imprimé (XVe-XIXe*

siècle), bajo la dirección de Roger Chartier, París, Fayard, 1987, págs. 229-251.

224. Pascal: *Pensées, op. cit.*, 124, pág. 514.

Capítulo 7

225. Peter Burke: *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York, Harper and Row Publishers, "Politics and the People", 1978, págs. 259-270; citas págs. 259.

226. Roger Chartier: "Pamphlets et gazettes", *Histoire de l'édition française*, bajo la dirección de Henri-Jean Martin y de Roger Chartier, tomo I, *Le Livre conquérant. Du Moyen Age au milieu du XVIIe siècle*, París, Promodis, 1982, págs. 405-425 (cuadro pág. 423), que recurre a H.-J. Martin y M. Lecocq, con la colaboración de A. Sauvy y H. Carrier: *Livres et Lecteurs à Grenoble. Les registres du libraire Nicolas (1645-1668)*, Ginebra, Droz, 1977.

227. Alfred Morin: *Catalogue descriptif de la Bibliothèque bleue de Troyes (Almanachs exclus)*, Ginebra, Droz, 1974. Sobre la Biblioteca Azul, véanse Jean-Paul Oddos: "Simples notes sur les origines de la Bibliothèque dite bleue", *La "Bibliothèque bleue" nel Seicento o della Letteratura per il Popolo*, Bari, Adriatica, y París, Nizet, 1981, págs. 159-168, y Roger Chartier, "Stratégies éditoriales et lectures populaires, *1530-1660*", y "Livres bleus et lectures populaires", en *Lectures et Lecteurs dans la France d'Ancien régime, op. cit.* (nota 1, pág. 89), págs. 87-124 y 247-270.

228. Frédéric Deloffre: *Agréables Conférences de deux paysans de Saint-Ouen et de Montmorency sur les affaires du temps (1649-1651). Édition critique*, Lyón, Annales de l'Université de Lyon, 1962 y Christian Jouhaud: *Mazarinades. La Fronde des mots, op. cit.* [notas pág. 110], págs. 223-225.

229. *Histoires curieuses et véritables de Cartouche et de Mandrin*, textos presentados por Hans-Jürgen Lüsebrink, París, Montalba, "Bibliothèque bleue", 1984, págs. 11-76 (cita pág. 66), y Roger Chartier: "Figures littéraires et expériences sociales: la littérature de la gueuserie dans la Bibliothèque bleue", *Lectures et Lecteurs dans la France d'Ancien Régime, op. cit.*, págs. 271-351.

230. Roger Chartier: "Représentations et pratiques: lectures paysannes au XVIIIe siècle", *Lectures et Lecteurs dans la France d'Ancien Régime, op. cit.*, págs. 223-246.

231. Norbert Elias: *Über den Prozess der Zivilisation, Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen (1939), op. cit.* [nota 1, pág. 16], y reedición, Suhrkamp Taschenbusch Wissenschaft, 1978-1979, "Zur Soziogenese des Staates", págs. 123-311 (trad. fr. *La Dynamique de l'Occident, op. cit.*, "La sociogenèse de l'État", págs. 7-183).

232. Yves-Marie Bercé: *Histoire des croquants. Étude des soulèvements populaires au XVIIe siècle dans le Sud-Ouest de la France, op. cit.* [nota 1, pág. 142] (versión abreviada: *Histoires de croquants*, París, Éd. du Seuil, 1986).

233. Boris Porchnev: *Les Soulèvements populaires en France de*

1623 à 1648, París, SEVPEN, 1963, mapas de localización, págs. 665-676.

234. Joël Cornette: "Fiction et réalité de l'État baroque (1610-1652)", *L'État baroque. Regards sur la pensée politique de la France du premier XVIIe siècle*, *op. cit.* [nota 2, pág. 151], págs. 7-87 (en particular págs. 14-27).

235. Emmanuel Le Roy Ladurie: "Révoltes et contestations rurales en France de 1675 à 1788", *Annales ESC*, 1974, págs. 6-22.

236. Hilton L. Root: *Peasants and Kings in Burgundy, Agrarian Foundantions of French Absolutism*, Berkeley, University of California Press, 1987, cap. 5, "Challenging the Seigneurie: Community and Contentions on the Eve of the Revolution", págs. 155-204.

237. *Cahiers de doléances des paroisses du bailliage de Troyes pour les États généraux de 1614*, publicados con presentación y notas de Yves Durand, París, Presses universitaires de France, 1966; *Cahiers de doléances du bailliage de Troyes (principal et secondaire) et du bailliage de Bar-sur-Seine pour les États généreaux de 1789*, compilados por Jean-Jacques Vernier, Troyes, 1901-1911.

238. Véanse *Représentation et Vouloir politiques. Autour des États généreaux de 1614*, bajo la dirección de Roger Chartier y Denis Richet, París, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1982, "Doléances rurales: le bailliage de Troyes", págs. 89-111, y Roger Chartier: "Culture, Lumières, doléances: les cahiers de 1789", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1981, págs. 68-93.

239. A. N. Galpern: *The Religions of the People in Sixteenth Century Champagne*, Cambridge, Massachusetts y Harvard University Press, 1976.

240. Dominique Julia: "Le clergé paroissial du diocèse de Reims à la fin de l'Ancien Régime", *Études ardennaises*, 49, 1967, págs 19-35, y 55, 1968, págs. 41-66.

241. Alexis de Tocqueville: *L'Ancien Régime et la Révolution*, tomo II, *Fragments et Notes inédits sur la Révolution*, París, Gallimard, 1958, pág. 126.

242. Boris Porchnev: *op. cit.*, pág. 132-135.

243. Cynthia M. Truant: "Independent and Insolent: Journeymen and their 'Rites' in the Old Regime Workplace", *Work in France. Representations, Meaning, Organization, and Practice*, Steven L. Kaplan y Cynthia J. Koepp comp., Ithaca, Cornell University Press, 1986, pág. 131-175 (listas de conflictos en Nantes y en Lyón, págs. 174-175).

244. Steven L. Kaplan: "Réflexions sur la police du monde du travail, 1700-1815", *Revue historique*, 1979, págs. 17-77.

245. Michael Sonenscher: "Journeymen, the Courts and the French Trades 1781-1791", *Past and Present*, 114, 1987, págs. 77-109, y su libro *Work and Wages: Natural Law. Politics, and Eighteenth Century French Trades*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, cap. 8, "Conflicts and the Courts", págs. 244-294.

246. Steven L. Kaplan: "Social Classification and Representation

in the Corporate World of Eighteenth-Century France: Turgot's 'Carnival' ", *Work in France, op. cit.*, págs. 176-228.

247. Michael Sonenscher: art. citado, págs. 108-109.

248. Steven L. Kaplan: "Les corporations, les 'faux ouvriers' et le faubourg Saint-Antoine au XVIIIe siècle", *Annales ESC*, 1988, págs. 353-378.

249. Michael Sonenscher: "Les sans-culottes de l'an II: Repenser le langage du travail dans la France révolutionnaire", *Annales ASC*, 1985, págs. 1087-1108; cita págs. 1094-1095.

250. Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Offentlichkeit, op. cit.* [nota 1, pág. 28] (trad. fr. *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, op. cit.*, págs. 42-53).

251. Benedetta Craveri: *Madame du Deffand e il suo mondo*, Milán, Adelphi, 1982 (trad. fr. *Madame du Deffand et son Monde*, París , Éd. du Seuil, 1987, págs. 59-94). Para una perspectiva general, véase Dena Goodman: "Enlightened Salons: The Convergence of Female and Philosophic Ambitions", *Eighteenth-Century Studies*, vol. 22, nº 3, primavera de 1989, págs. 329-350.

252. A. C. Kors: *D'Holbach's Coterie, an Enlightenment in Paris*, Princeton, Princeton University Press, 1977, y Daniel Roche: "Lumières et engagement politique: la coterie d'Holbach dévoilée", *Annales ESC*, 1978, págs. 720-728 (reproducido en *Les Républicains des Lettres. Gens de culture et Lumières au XVIIIe siècle, op. cit.* [nota 1, pág. 40], págs. 242-253).

253.Voltaire: *Lettre à M. Lefèvre sur les inconvénients attachés à la littérature*, 1732, citada según Benedetta Craveri, *op. cit.*, pág. 137.

524. Benedetta Craveri: *Madame du Deffand et son Monde, op. cit.*, págs. 136-142.

255. Jean Sgard: "La multiplication des périodiques", *Histoire de l'édition française,* tomo II, *Le livre Triomphante. 1660-1830, op. cit.* [nota 2, pág. 77], págs. 198-205.

256. Jean Sgard: *Bibliographie de la presse classique (1600-1789)*, Ginebra, Slatkine, 1984.

257. Claude Labrosse y Pierre Rétat, con la colaboración de Henri Duranton: *L'Instrument périodique. La fonction de la presse au XVIIIe siècle,* Lyón, Presses universitaires de Lyon, 1985 (en particular págs. 71-86).

258. Según la comparación de los datos proporcionados por Henri Duranton, Robert Favre, Claude Labrosse y Pierre Rétat: "Étude quantitative des périodiques de 1734", *Presse et Histoire au XVIIIe siècle. L'année 1734*, bajo la dirección de Pierre Rétat y Jean Sgard, París: Éd. du CNRS, 1978, págs. 63-126, y por François Furet: "La 'librairie' du royaume de France au XVIIIe siècle", *Livre et Société dans la France du XVIIIe siècle, op. cit.* (nota 1, pág. 91), págs. 3-32.

259. Jean Ehrard y Jacques Roger, "Deux périodiques français du XVIIIe siècle: le *Journal des savants et les Mémoires de Trévoux*", *Livre et Société dans la France du XVIIIe siècle*, II, París-La Haya, Mouton, 1970, págs. 33-59.

260. Claude Labrose : *Lire au XVIIIe siècle. La Nouvelle Héloïse et ses lecteurs*, Lyón, Presses universitaires de Lyon, 1985, págs. 119-174.

261. Thomas E. Crow: *Painters and Public Life in Eighteenth-Century Paris*, *op. cit.* (nota 1, pág. 52), y Bernadette Fort: "Voice of the Public: Carnavalization of Salon Art in Prerevolutionary France", *Eighteenth-Century Studies*, vol. 22, nº 3, primavera de 1989, págs. 368-394.

262. William Weber: "Learned and General Musical Taste in Eighteenth-Century France", *Past and Present*, 89, 1980, págs. 58-85.

263. Udolpho van de Sandt: "Le Salon de l'Académie de 1759 à 1781", *Diderot et l'Art de Boucher à David. Les salons: 1759-1787*, París, Éd. de la Réunion des musées nationaux, 1984, págs. 79-84.

264. François Furet: *Penser la Révolution française*, *op. cit.* [nota 1, pág. 18], pág. 59.

265. Emmanuel Kant: *La Critique de la raison pure*, trad. fr. con notas de A. Tremesaygues y B. Pacaud, París, Presses universitaires de France, 1963, pág. 6. [*Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 1983.]

266. Gérad Gayot: *La Franc-Maçonnerie française. Textes et pratiques (XVIIIe- XIXe siècle)*, París, Gallimard/Juilliard, "Archives", 1980, pág. 32.

267. Ran Halévi: *Les Loges maçonniques dans la France d'Ancien Régime. Aux origines de la sociabilité démocratique*, París, Colin, "Cahiers des Annales", 1984.

268. Daniel Roche: *Le Siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789*, París-La Haya, Mouton, 1978, tomo II, cuadro 38, pág. 419; cuadro 13, pág. 382, cuadro 41, pág. 423-424.

269. Citados según Gérard Gayot, *op. cit.*, págs. 170-171, y Ran Halévi, *op. cit.*, págs. 79 y 80.

270. Citado según Daniel Roche, *op. cit.*, tomo I, pág. 273.

271. Denis Richet: "Autour des origines idéologiques lointaines de la Révolution: Élites et despotisme", *Annales ESC*, 1969, págs. 1-23.

272. Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Friburgo, Verlag Karl Albert, 1959; reedición Frankfurt, Suhrkamp, 1976 (trad. fr. *Le Règne de la critique*, París, Éd. de Minuit, 1979, pág. 62).

273. Keith Michael Baker: "Politics and Public Opinion under the Old Regime: Some Reflections", art. citado [nota 1, pág. 44] (reproducido con el título de "Public Opinion as Political Invention", art. citado, y trad. fr. "Politique et opinion publique sous l'Ancien Régime", art. citado).

274. Pierre Bourdieu: *La Distinction. Critique sociale du jugement*, París, Éd. de Minuit, 1979, cap. 8, "Culture et politique", págs. 463-541; cita pág. 492.

275. Bronislaw Baczko: *Comment sortir de la Terreur. Thermidor et la Révolution*, París, Gallimard, 1989, pág. 346.

Capítulo 8

276. Lawrence Stone: *The Causes of the English Revolution 1529-1642*, (1972), Londres, Ark Paperbacks, 1986, pág. 98 (trad. fr. *Les Causes de la révolution anglaise 1529-1642*), París, Flammarion, 1974, pág. 146).

277. *Ibid.*, pág. 113 (trad. fr., pág. 166).

278. *Ibid.*, pág. 103 (trad. fr., pág. 153).

279. Dale Van Kley: "The Jansenist Constitutional Legacy in the French Prerevolution", *The Political Culture of the Old Regime, op. cit.* [nota 2, pág. 35], págs. 169-201; cita pág. 179, y "The Estates General as Ecumenical Council: The Constitucionalism of Corporate Consensus and the *Parlement*'s Ruling of September 25, 1788", *Journal of Modern History*, vol. 61, nº 1, marzo de 1989, págs. 1-52.

280. Michael Fried: *Absorption and Theatricality. Painting and Beholder in the Age of Diderot*, Berkeley, University of California Press, 1980, págs. 136-138 y 145-160; cita de Diderot, pág. 147.

281. Thomas E. Crow: *Painters and Public Life in Eighteenth-Century Paris*, *op. cit.* [nota 1, pág. 52], VII, "David and the Salon", págs. 210-254.

282. Lawrence Stone: *op. cit.*, pág. 104 (trad. fr., pág. 152).

283. Roger Chartier: "Culture, Lumières, doléances: les cahiers de 1789", art. citado [nota 2, pág. 178].

284. Edna-Hindie Lemay: "La composition de l'Assemblée constituante: les hommes de la continuité", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1977, págs. 341-363.

285. Régine Robin: *La Société française en 1789: Semur-en-Auxois*, *op. cit.*, [nota 1, pág. 140], págs. 294-298.

286. André Burguière: "Societé et culture à Reims à la fin du XVIIIe siècle: la diffusion des 'Lumières' analysée à travers les cahiers de doléances", *Annales ESC*, 1967, págs. 303-339.

287. Alphonse Dupront: "Formes de la culture de masses: de la doléance politique au pèlerinage panique (XVIIIe-XXe siècle)", *Niveaux de culture et Groupes sociaux*, Actas del coloquio reunido del 7 al 9 de mayo de 1966 en la Escuela Normal Superior, París-La Haya, Mouton, 1967, págs. 149- 167; cita pág. 158.

288. *Ibid.*

289. Daniel Mornet: *Les Origines intellectuelles de la Révolution française 1715-1787* (1933), *op. cit.* [nota 1, pág. 11], pág. 454.

290. Jean Hérbrard: "Les catéchismes de la première Révolution", en Lise Andriès: *Colporter la Révolution*, Ciudad de Montreuil, Bibliothèque Robert-Desnos, 1989, pág. 52-81.

291. Lawrence Stone: *op. cit.*, pág. 105 (trad. fr., pág. 155).

292. Jean-François Solnon: *La Cour de France*, París, Fayard, 1987, págs. 421-446.

293. Hélène Himmelfarb: "Versailles, fonctions et légendes", art. citado [nota 1, pág. 156], en particular 258-269.

294. Louis-Sébastien Mercier: *Tableau de París*. Nueva edición corregida y aumentada, *op. cit.* (nota 3, pág. 89), tomo IV, *De la cour*, págs. 261-264.

260. Claude Labrosse : *Lire au XVIIIe siècle. La Nouvelle Héloïse et ses lecteurs*, Lyón, Presses universitaires de Lyon, 1985, págs. 119-174.

261. Thomas E. Crow: *Painters and Public Life in Eighteenth-Century Paris*, *op. cit.* (nota 1, pág. 52), y Bernadette Fort: "Voice of the Public: Carnavalization of Salon Art in Prerevolutionary France", *Eighteenth-Century Studies*, vol. 22, nº 3, primavera de 1989, págs. 368-394.

262. William Weber: "Learned and General Musical Taste in Eighteenth-Century France", *Past and Present*, 89, 1980, págs. 58-85.

263. Udolpho van de Sandt: "Le Salon de l'Académie de 1759 à 1781", *Diderot et l'Art de Boucher à David. Les salons: 1759-1787*, París, Éd. de la Réunion des musées nationaux, 1984, págs. 79-84.

264. François Furet: *Penser la Révolution française*, *op. cit.* [nota 1, pág. 18], pág. 59.

265. Emmanuel Kant: *La Critique de la raison pure*, trad. fr. con notas de A. Tremesaygues y B. Pacaud, París, Presses universitaires de France, 1963, pág. 6. [*Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 1983.]

266. Gérad Gayot: *La Franc-Maçonnerie française. Textes et pratiques (XVIIIe- XIXe siècle)*, París, Gallimard/Juilliard, "Archives", 1980, pág. 32.

267. Ran Halévi: *Les Loges maçonniques dans la France d'Ancien Régime. Aux origines de la sociabilité démocratique*, París, Colin, "Cahiers des Annales", 1984.

268. Daniel Roche: *Le Siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789*, París-La Haya, Mouton, 1978, tomo II, cuadro 38, pág. 419; cuadro 13, pág. 382, cuadro 41, pág. 423-424.

269. Citados según Gérard Gayot, *op. cit.*, págs. 170-171, y Ran Halévi, *op. cit.*, págs. 79 y 80.

270. Citado según Daniel Roche, *op. cit.*, tomo I, pág. 273.

271. Denis Richet: "Autour des origines idéologiques lointaines de la Révolution: Élites et despotisme", *Annales ESC*, 1969, págs. 1-23.

272. Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Friburgo, Verlag Karl Albert, 1959; reedición Frankfurt, Suhrkamp, 1976 (trad. fr. *Le Règne de la critique*, París, Éd. de Minuit, 1979, pág. 62).

273. Keith Michael Baker: "Politics and Public Opinion under the Old Regime: Some Reflections", art. citado [nota 1, pág. 44] (reproducido con el título de "Public Opinion as Political Invention", art. citado, y trad. fr. "Politique et opinion publique sous l'Ancien Régime", art. citado).

274. Pierre Bourdieu: *La Distinction. Critique sociale du jugement*, París, Éd. de Minuit, 1979, cap. 8, "Culture et politique", págs. 463-541; cita pág. 492.

275. Bronislaw Baczko: *Comment sortir de la Terreur. Thermidor et la Révolution*, París, Gallimard, 1989, pág. 346.

Capítulo 8

276. Lawrence Stone: *The Causes of the English Revolution 1529-1642*, (1972), Londres, Ark Paperbacks, 1986, pág. 98 (trad. fr. *Les Causes de la révolution anglaise 1529-1642*), París, Flammarion, 1974, pág. 146).

277. *Ibid.*, pág. 113 (trad. fr., pág. 166).

278. *Ibid.*, pág. 103 (trad. fr., pág. 153).

279. Dale Van Kley: "The Jansenist Constitutional Legacy in the French Prerevolution", *The Political Culture of the Old Regime, op. cit.* [nota 2, pág. 35], págs. 169-201; cita pág. 179, y "The Estates General as Ecumenical Council: The Constitucionalism of Corporate Consensus and the *Parlement*'s Ruling of September 25, 1788", *Journal of Modern History*, vol. 61, nº 1, marzo de 1989, págs. 1-52.

280. Michael Fried: *Absorption and Theatricality. Painting and Beholder in the Age of Diderot*, Berkeley, University of California Press, 1980, págs. 136-138 y 145-160; cita de Diderot, pág. 147.

281. Thomas E. Crow: *Painters and Public Life in Eighteenth-Century Paris*, *op. cit.* [nota 1, pág. 52], VII, "David and the Salon", págs. 210-254.

282. Lawrence Stone: *op. cit.*, pág. 104 (trad. fr., pág. 152).

283. Roger Chartier: "Culture, Lumières, doléances: les cahiers de 1789", art. citado [nota 2, pág. 178].

284. Edna-Hindie Lemay: "La composition de l'Assemblée constituante: les hommes de la continuité", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1977, págs. 341-363.

285. Régine Robin: *La Société française en 1789: Semur-en-Auxois*, *op. cit.*, [nota 1, pág. 140], págs. 294-298.

286. André Burguière: "Societé et culture à Reims à la fin du XVIIIe siècle: la diffusion des 'Lumières' analysée à travers les cahiers de doléances", *Annales ESC*, 1967, págs. 303-339.

287. Alphonse Dupront: "Formes de la culture de masses: de la doléance politique au pèlerinage panique (XVIIIe-XXe siècle)", *Niveaux de culture et Groupes sociaux*, Actas del coloquio reunido del 7 al 9 de mayo de 1966 en la Escuela Normal Superior, París-La Haya, Mouton, 1967, págs. 149- 167; cita pág. 158.

288. *Ibid.*

289. Daniel Mornet: *Les Origines intellectuelles de la Révolution française 1715-1787* (1933), *op. cit.* [nota 1, pág. 11], pág. 454.

290. Jean Hérbrard: "Les catéchismes de la première Révolution", en Lise Andriès: *Colporter la Révolution*, Ciudad de Montreuil, Bibliothèque Robert-Desnos, 1989, pág. 52-81.

291. Lawrence Stone: *op. cit.*, pág. 105 (trad. fr., pág. 155).

292. Jean-François Solnon: *La Cour de France*, París, Fayard, 1987, págs. 421-446.

293. Hélène Himmelfarb: "Versailles, fonctions et légendes", art. citado [nota 1, pág. 156], en particular 258-269.

294. Louis-Sébastien Mercier: *Tableau de París*. Nueva edición corregida y aumentada, *op. cit.* (nota 3, pág. 89), tomo IV, *De la cour*, págs. 261-264.

295. Robert Darnton: "Trade in the Taboo: the Life of a Clandestine Book Dealer in Provincial France", art. citado [nota 1, pág. 82] (trad. fr. parcial "Un commerce de livres 'sous le manteau' en province à la fin de l'Ancien Régime", art. citado).

296. Según Robert Darnton, art. citado, pág. 62 (trad. fr. pág. 169).

297. Jean-Claude Perrot: "Nouveautés: l'économie politique et ses livres", *Histoire de l'édition française*, tomo II, *Le Livre triomphant. 1660-1830, op. cit.* [nota 2, pág. 77], págs. 240-257 (en particular pág. 254).

298. Robert Darnton, "Ideology of the Bourse", *L'Image de la Révolution française, op. cit.* [nota 2, pág. 140], tomo 1, págs. 124-139, y *Trends in Radical Propaganda on the Eve of the French Revolution (1782-1788)*, Tesis de doctorado en filosofía, Oxford, 1964, dact., cap. IX, "The Final Assault on the Government", que cita, entre otros, este texto del *Diario* del librero Hardy, de 1788: "No era posible leer, sin deshacerse en un mar de lágrimas, este escrito (es decir, la *Historia del sitio de París*), tan verídico que uno lo encontraba enternecedor y bien hecho. Uno se sentía emocionado al mismo tiempo por el dolor, la indignación y el terror de las consecuencias." Véase también Jeremy Popkin: "Pamphlet Journalism at the End of the Old Regime", *Eighteenth-Century Studies*, vol. 22, nº 3, primavera de 1989, págs. 368-394.

299. Sarah Maza: "The Diamond Necklace Affair Revisited 1785-1786: the Case of the Missing Queen", *Eroticism and the Body Politic in France*, Lynn Hunt comp., Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

300. Alexis de Tocqueville: *L'Ancien Régime et la Révolution, op. cit.* [nota 1, pág. 21], libro II, cap. II, págs. 98-109.

301. *Ibid.* libro II, cap. VII, págs. 146-152.

302. *Ibid.*, citas págs. 148 y 150.

303. Jean-Claude Perrot: *Genèse d'une ville moderne. Caen au XVIIIe siècle*, París-La Haya, Mouton, 1975, tomo II, Anexo 28, "Le couple culturel Paris-province", pág. 1026 (que enumera 21 obras publicadas entre 1737 y 1793). Véanse asimismo Simon Davies: "Paris and the Provinces in Eighteenth-Century Prose Fiction", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 214, 1982, y Jean Mohson Fahmy: "Voltaire et Paris", *Studies on Voltaire and the Eighteenth-Century*, 195, 1981.

304. Fougeret de Monbron: *Le Cosmopolite ou le Citoyen du Monde suivi de la Capitale des Gaules ou la Nouvelle Babylone*, Burdeos, Éd. Ducros, 1970, págs. 145-146.

305. Louis-Sébastien Mercier: *op. cit.*, tomo IV, *De l'Influence de la Capitale sur les Provinces*, págs. 296-299.

306. *Ibid.*, tomo I, *Le parisien en province*, págs. 87-88.

307. *Ibid.* tomo IV, *Auteurs nés à Paris*, págs. 21-29; citas págs. 21 y 27.

308. Roger Chartier: "Les deux France. Histoire d'une géographie", *Cahiers d'histoire*, 1978, págs. 393-415 (en particular págs. 412-414).

309. **Norbert Elias**: *Die Höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer Enleitung: Soziologie und Geschichtwissenschaft*, Neuwied y Berlín, Hermann Luchterhand Verlag, 1969 (trad. fr. *La Société de cour*, París, Flammarion, 1985).

310. Norbert Elias: *Über den Prozess der Zivilisation, Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (1939), *op. cit.* [nota 1, pág. 16], tomo II, pág. 274 (trad. fr. *La Dynamique de l'Occident*, *op. cit.*, pág. 148).

311. Norbert Elias: *Die höfische Gesellschaft*, *op. cit.*, pág. 401 (trad. fr. págs. 313-314).

312. Lawrence Stone: *op. cit.*, págs. 108-110 (trad. fr., págs. 160-161).

313. *Ibid.*, págs. 113-114 (trad. fr., págs. 166-167).

314. Mark H. Curtis: "The Alienated Intellectuals of Early Stuart England", *Past and Present*, 23, 1962, págs. 25-43. Con respecto al tema de los "intelectuales alienados", véase Roger Chartier: "Espace social et imaginaire social. Les intellectuels frustrés au XVIIe siècle", *Annales ESC*, 1982, págs. 389-400.

315. Dominique Julia y Jacques Revel: "Les étudiants et leurs études dans la France moderne", *Les Universités européennes du XVIe au XVIIIe siècle. Histoire sociale des populations étudiantes*, tomo II, France. Estudios compilados por D. Julia y J. Revel, París, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1989, págs. 25-486. Todos los datos universitarios que aquí se utilizan provienen de este estudio.

316. Lenard R. Berlanstein: *The Barristers of Toulouse in the Eighteenth-Century (1740-1793)*, Baltimore, The John Hopkins university Press, 1975.

317. Maurice Gresset: *Gens de justice à Besançon de la conquête par Louis XIV à la Révolution française (1674-1789)*, París, Bibliothèque Nationale, 1978, y "L'état d'esprit des avocats comtois à la veille de la Révolution", Actas del 102 Congreso Nacional de Sociedades eruditas (Limoges, 1977), sección de Historia moderna y contemporánea, tomo I, *Contributions à l'histoire des mentalités de 1610 à nos jours*, París, Imprimerie nationale, 1979, págs. 85-93.

318. Robert Darnton: "The High Enlightenment and the Low-Life of Literature in Pre-Révolutionary France", *Past and Present*, 51, 1971, págs. 81-115 (tr. fr. "Dans la France prérévolutionnaire: des philosophes des Lumières aux 'Rousseau des ruisseaux' ", *Bohème littéraire et Révolution. Le monde des livres au XVIIIe siècle, op. cit.* [nota 1, pág. 82], pág. 7-41).

319. Alphonse Dupront: *Les Lettres, les Sciences, la Religion et les Arts dans la société française de la deuxième moitié du XVIIIe siècle, op. cit.* [nota 1, pág. 138], pág. 21.

Historia
Serie CLA·DE·MA

gedisa
editorial

Roger Chartier
Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII

La Revolución Francesa fascina por su carácter excepcional de «acontecimiento» histórico. En los dos siglos que transcurrieron desde entonces, muchos historiadores y pensadores políticos intentaron interpretar las razones que llevaron a esta ruptura radical con el pasado, pero a menudo desde posiciones ideológicas que pasaron por alto lo esencial.

Acercarse hoy nuevamente a la Revolución Francesa requiere un enfoque diferente para poder entender de manera pertinente cuáles eran los antecedentes que provocaron este gran «acontecimiento».

Roger Chartier centra la mirada en la vertiente del *cambio cultural*. En este importante ensayo reconstruye el clima cultural del siglo XVIII en Francia y pone de relieve la compleja coincidencia de dos evoluciones: la paulatina pérdida de la credibilidad de los poderes tradicionales y la aparición de una nueva conciencia ciudadana, que iba madurando con la extensión de la alfabetización, la lectura y la cultura popular.

En el seno de la ciudadanía surgió de este modo una nueva cultura política que proclamó los derechos soberanos de la opinión pública. La toma de conciencia frente a los asuntos públicos rompió el antiguo monopolio de la razón de Estado instaurado por el absolutismo. De este modo, la Revolución Francesa hizo surgir una violencia extrema en una sociedad altamente pacificada, que ya no se conformó con las tareas de la existencia privada y puso toda su pasión en la causa pública.

Roger Chartier es director de estudios de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) y uno de los más distinguidos historiadores de la cultura del libro y de la lectura. Editorial Gedisa ha publicado también sus obras *El mundo como representación*, *El orden de los libros* y *Las revoluciones de la cultura escrita*.

ISBN 978-84-7432-509-6
9 788474 325096
302401

creative commons